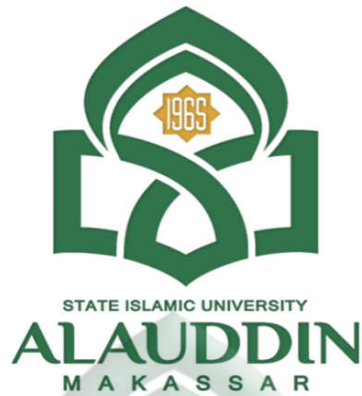


**PRINSIP *MATTULU TELLUE* PADA MASYARAKAT BONE  
DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN**



Tesis

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh  
Gelar Magister dalam Bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir  
pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar



Oleh:

**MAHADIR**

NIM: 80600217007

**PASCASARJANA  
UIN ALAUDDIN MAKASSAR  
2020**

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mahadir  
NIM : 80600217007  
Tempat, Tgl. Lahir : Watampone, 20 Desember 1992  
Konsentrasi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IQT)  
Program : Pascasarjana  
Alamat : Jl. KH. Syamsuddin, Kel. Lonrae, Dusun Bene, Kec. Tanete  
Riattang Timur, Kabupaten Bone, Prov. Sulawesi Selatan  
Judul : Prinsip *Mattulu Tellue* pada Masyarakat Bone dalam  
Perspektif al-Qur'an

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa tesis ini benar adalah hasil karya sendiri. Jika dikemudian hari terbukti ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka tesis dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

ALAUDDIN  
MAKASSAR

Watampone, 10 November 2020



Penulis,

Mahadir  
Nim: 80600217007

## PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul *"Prinsip Mattulu Tellue pada Masyarakat Bone dalam Perspektif al-Qur'an"*, yang disusun oleh Saudara Mahadir, NIM: 80600217007, telah diujikan dan dipertahankan dalam Sidang Ujian Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari **Rabu, 8 Januari 2020 M.**, bertepatan dengan tanggal **12 Jumadil Awal 1441 H.**, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister dalam bidang **Ilmu al-Qur'an dan Tafsir** pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.

### PROMOTOR:

1. Dr. Hj. Rosmini, M.Th.I.

(.....)

### KOPROMOTOR:

1. Dr. H. Ahmad Mujahid, M.Ag.

(.....)

### PENGUJI:

1. Dr. H. Muhsin Mahfudz, M.Th.I.

(.....)

2. Dr. KH. Baharuddin HS, M.A.

(.....)

3. Dr. Hj. Rosmini, M.Th.I.

(.....)

4. Dr. H. Ahmad Mujahid, M.Ag.

(.....)

Makassar, 15 November 2020

Diketahui oleh:

Direktur Pascasarjana

UIN Alauddin Makassar



Prof. Dr. H. M. Ghalib M, M.A.

NIP. 195910011987031004

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Penulis, memulai tesis ini dengan menyebut Asma Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji dan sanjung selayaknya penulis persembahkan ke hadirat Allah swt., Zat yang menciptakan, mengatur, memelihara dan menguasai alam. Kepada-Nya segala puji disanjungkan dan kepada-Nya pula meminta, Dialah tempat menggantungkan segala harapan dan Dialah muara dari segala permohonan. Tidak ada keberhasilan melainkan atas kehendak-Nya, tidak ada kebaikan melainkan atas kuasa-Nya, dan juga yang telah melimpahkan berbagai nikmat-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini, dengan judul *Prinsip Mattulu Tellue pada Masyarakat Bone dalam Perspektif al-Qur'an*, sebagai syarat akhir dalam menyelesaikan Pascasarjana Strata 2 (S2) UIN Alauddin Makassar.

Salawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada Sang Revolusioner sejati, baginda Rasulullah Muhammad saw. beserta keluarga, sahabat, tabi'in, *tābi' al-tābi'in* dan seluruh umat manusia yang mengikuti jejaknya risalahnya.

Banyak riak-riak kecil menghalangi dan merintangangi serta hambatan dan kesulitan yang ditemui oleh penulis dalam penyusunan tesis ini sejak tahap persiapan hingga tahap penyelesaian. Namun melalui segenap usaha, doa dan penantian panjang, serta atas berkat motivasi, bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak, sehingga tesis ini dapat terselesaikan.

Oleh karena itu, sepatutnya pada kesempatan ini dengan rendah hati penulis menghaturkan ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah memberikan bantuannya, khususnya kepada:

1. Kedua orang tua penulis yang tercinta, yakni H. Mahmud dan Hj. Harmawati yang telah mendidik penulis sejak kanak-kanak serta yang tidak henti-hentinya



mensupport bahkan sampai rela membiayai pendidikan hingga ke jenjang perkuliahan. Juga kepada Kakek ([alm.] Aras dan H. Muhammad Hatta) dan Nenek (Hj. Lala dan [alm.] Hj. Halima) tercinta, yang telah melahirkan mereka. Semoga Allah swt. merahmati, dan meridai mereka semua serta selalu berada dalam *magfirah*-Nya pada setiap hembusan nafas bahkan sampai ketika mereka kembali menghadap Allah swt.

2. Rektor UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. Hamdan Juhannis, M.A., Ph.D., Wakil Rektor I Prof. Dr. Mardan, M.Ag., Wakil Rektor II Dr. H. Wahyuddin Naro, M.Hum., Wakil Rektor III Prof. Dr. H. Darussalam Syamsuddin, M.Ag., dan Wakil Rektor IV Dr. H. Kamaluddin Abunawas Bintang, M.Ag., sebagai pemegang kebijakan di universitas ini (UIN Alauddin Makassar), tempat penulis mengikuti studi magister serta yang terus berusaha dan bekerja keras mengelola pendidikan kampus.
3. Direktur Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. M. Ghalib M, M.A., dan Wakil Direktur Dr. H. Andi Aderus Pasinringi, Lc., M.A., serta para staf yang senantiasa memberikan pelayanan administrasi kepada penulis selama menempuh perkuliahan program magister sampai penyelesaian tesis.
4. Ketua Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Shadiq Sabri, M.Ag., dan Sekretaris Prodi Dr. Hj. Aisyah Arsyad, M.A., serta staf prodi yang juga senantiasa memberikan pelayanan administrasi kepada penulis selama menempuh perkuliahan program magister sampai penyelesaian tesis.
5. Dr. Hj. Rosmini, M.Th.I., selaku Promotor dan Dr. H. Ahmad Mujahid, M.Ag., selaku Kopromotor yang dengan penuh keikhlasan dan kesabaran, rela meluangkan waktunya untuk memberikan bimbingan, masukan dan arahan-arahan kepada penulis

mulai dari awal penulisan tesis ini sampai selesai, hingga penulis dapat menyelesaikannya dengan baik.

6. Dr. Muhsin Mahfudz, M.Th.I., selaku Penguji I dan Dr. H. Baharuddin HS, M.A., selaku Penguji II yang telah tulus ikhlas pula dalam memberikan bimbingan, masukan-masukan dan arahan sejak penulisan tesis ini, sehingga penulis dapat menyelesaikannya dengan baik.
7. Para Guru Besar dan dosen pemandu mata kuliah program magister Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang senantiasa ikhlas mentransfer ilmu pengetahuannya kepada penulis selama ini.
8. Kepala Subbagian Pascasarjana UIN Alauddin Makassar beserta para stafnya atas pelayanan yang telah diberikan selama ini, Kepala Perpustakaan Pusat UIN Alauddin dan pengelola perpustakaan unit Pascasarjana UIN Alauddin beserta para stafnya, juga kepada Kepala Perpustakaan IAIN Watampone dan para stafnya yang telah membantu dengan menyediakan literatur terkait keperluan penelitian yang penulis lakukan.
9. Pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan, Kabupaten Bone dan Dinas Kebudayaan Kabupaten Bone yang telah memberikan izin untuk melakukan penelitian.
10. Para informan; yakni, Haryudi Rahman, S.Pd., M.Sn., Muhammad Ali Arham, M.Pd., KM. Usman, S.Pd. M.Hum., Dr. Syarifah Suhra bin Yahya, S.Ag., M.Pd.I., A. Najamuddin Petta Ile, dan Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, yang telah menerima dan membantu dalam memberikan data tentang penelitian yang penulis geluti.
11. Para keluarga besar penulis yang tercinta; Keluarga H. Muhammad Hatta, H. Acing, H. Ambo, Abidin, Muhammad Rais, Agam, dan Ir. Asbudi serta kedua adiknya Muhammad Lutfi Mahmud dan Rezky Nur Fadilla yang telah memberikan bantuan

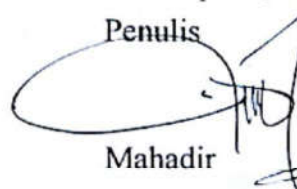
materi dan motivasi dalam mengarungi rantauan keilmuan penulis selama di Makassar.

12. Dr. Ruslan Sangaji, M.Ag., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Bone, Dr. Abdul Hakim, M.Ag. M.Si., selaku Wakil Dekan, dan Junaid bin Junaid S.Ag., M.Th.I., selaku Ketua Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) IAIN Bone, serta Nur Syahidah, selaku Staf Prodi IAT yang sampai sekarang masih tetap memberikan bimbingan, motivasi dan dukungan.
13. Rekan-rekan seperjuangan Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, serta seluruh sahabat dan para mahasiswa program magister yang penulis tidak dapat sebutkan satu-persatu yang pada umumnya yang bersedia membantu dan memberikan informasi kepada penulis, terkhusus kepada sahabat seperjuangan Konsentrasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Angkatan 2017 kelompok non-reguler UIN Alauddin Makassar, yakni Ustadz Manshur Taswin, Lc., Abdul Rahman, S.Th.I., Muhammad Nawir, S.Q., dan Muhammad Dzal Ansar, S.Ag., atas doa dan motivasinya.

Hanyalah kepada Allah swt. penulis memohon balasan, semoga semua pihak yang telah membantu dalam penulisan tesis ini mendapat pahala yang berlipat ganda, serta mendapat rahmat dan hidayah-Nya. *Āmīn yā rabb al-'ālamīn*.

Akhir kata, penulis berharap semoga keberadaan tesis ini dapat bermanfaat kepada segenap pihak dan menjadi amal jariah dalam pengembangan studi ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*). Penulis pun menyadari bahwa dalam tesis ini, masih jauh dari kesempurnaan, karena itu penulis mengharap adanya kritik dan saran yang membangun dari pembaca demi perbaikan tesis ini.

Watampone, 10 November 2020

Penulis  
  
 Mahadir

## DAFTAR ISI

<b>JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN TESIS .....</b>	<b>ii</b>
<b>PENGESAHAN TESIS .....</b>	<b>iii</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>iv</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>viii</b>
<b>DAFTAR GAMBAR .....</b>	<b>x</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN .....</b>	<b>xi</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>xviii</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	10
C. Fokus dan Deskripsi Fokus .....	10
D. Penelitian Terdahulu .....	11
E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	25
<b>BAB II TINJAUAN TEORETIS .....</b>	<b>27</b>
A. Selayang Pandang Kabupaten Bone .....	27
B. Tinjauan Umum <i>Mattulu Tellue</i> .....	83
C. Al-Qur'an dalam Perspektif Budaya .....	110
D. Teori Historis .....	124
E. Teori Sosiologis .....	140
F. Teori Antropologis .....	151
G. Bentuk, Metode dan Corak Tafsir .....	162
H. Metode Penafsiran yang Relevan Masa Kini .....	170
I. Kerangka Teoretis .....	172
<b>BAB III METODOLOGI PENELITIAN .....</b>	<b>176</b>
A. Jenis Penelitian .....	176
B. Lokasi Penelitian .....	177
C. Pendekatan Penelitian .....	177
D. Sumber Data .....	179
E. Metode Pengumpulan Data .....	180
F. Instrumen Penelitian .....	182
G. Teknik Pengolahan dan Analisis Data .....	183
H. Pengujian Keabsahan Data .....	184
<b>BAB IV HASIL PENELITIAN .....</b>	<b>186</b>
A. <i>Mattulu Tellue</i> sebagai Prinsip Masyarakat Bone .....	186
B. Implementasi <i>Mattulu Tellue</i> pada Masyarakat Bone .....	199
C. Perspektif al-Qur'an tentang <i>Mattulu Tellue</i> .....	206
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>278</b>
A. Kesimpulan .....	278
B. Implikasi Penelitian .....	280

<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>285</b>
<b>LAMPIRAN-LAMPIRAN</b>	
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	





## DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1	: Peta Kabupaten Bone Berdasarkan Kecamatan.....	37
Gambar 2.2	: Situs dan Inskripsi Perjanjian Tellumpoccoe .....	77
Gambar 2.3	: Gambaran Peta Bugis dan Makassar, Aliansi Tellumpoccoe, beserta Masyarakat Non-Bugis dan Non-Makassar .....	79
Gambar 2.4	: Silsilah La Tenritatta.....	93
Gambar 2.5	: Skema Paradigma Sosial Thomas Khun.....	141
Gambar 2.6	: Skema Kerangka Teoretis.....	175



## TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

### A. Transliterasi Arab-Latin

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasi ke dalam huruf Latin sebagaimana tabel berikut:

#### 1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Ba</i>	<i>B (b)</i>	Be
ت	<i>Ta</i>	<i>T (t)</i>	Te
ث	<i>Ṣa</i>	<i>Ṣ (ṣ)</i>	Es (dengan titik di atas)
ج	<i>Jim</i>	<i>J (j)</i>	Je
ح	<i>Ha</i>	<i>H (ḥ)</i>	H (dengan titik di bawah)
خ	<i>Kha</i>	<i>Kh (kh)</i>	Ka dan ha
د	<i>Dal</i>	<i>D (d)</i>	De
ذ	<i>Ḍal</i>	<i>Ḍ (ḍ)</i>	zet (dengan titik di atas)
ر	<i>Ra</i>	<i>R (r)</i>	Er
ز	<i>Zai</i>	<i>Z (z)</i>	Zet
س	<i>Sin</i>	<i>S (s)</i>	Es
ش	<i>Syin</i>	<i>Sy (sy)</i>	Es dan ye
ص	<i>Ṣad</i>	<i>Ṣ (ṣ)</i>	Es (dengan titik di bawah)
ض	<i>Ḍad</i>	<i>Ḍ (ḍ)</i>	De (dengan titik di bawah)
ط	<i>Ṭa</i>	<i>Ṭ (ṭ)</i>	Te (dengan titik di bawah)
ظ	<i>Z</i>	<i>Ẓ (ẓ)</i>	Zet (dengan titik di bawah)
ع	<i>‘Ain</i>	<i>‘</i>	Apostrof terbalik
غ	<i>Gain</i>	<i>G (g)</i>	Ge
ف	<i>Fa</i>	<i>F (f)</i>	Ef
ق	<i>Qaf</i>	<i>Q (q)</i>	Qi
ك	<i>Kaf</i>	<i>K (k)</i>	Ka
ل	<i>Lam</i>	<i>L (l)</i>	El
م	<i>Mim</i>	<i>M (m)</i>	Em
ن	<i>Nun</i>	<i>N (n)</i>	En
و	<i>Waw</i>	<i>W (w)</i>	We
ه	<i>Ha</i>	<i>H (h)</i>	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	<i>’</i>	Apostrof
ي	<i>Ya</i>	<i>Y (y)</i>	Ye

Huruf hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun, namun jika terletak di tengah atau diakhir kata, maka ditulis dengan tanda apostrof (').

## 2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia (“a”, ‘i’ dan “u”), terdiri atas vokal tunggal (monoftong) dan rangkap (difftong).

Vokal tunggal ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin
اَ	<i>Fathah</i>	A
اِ	<i>Kasrah</i>	I
اُ	<i>Dammah</i>	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Contoh	Keterangan
اَيَ	<i>Fathah dan ya</i>	ai	كَيْفَ	<i>Kaifa</i>
اَوْ	<i>Fathah dan wau</i>	au	هَوْلَ	<i>Haula</i>

## 3. Maddah

*Maddah* atau vokal panjang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Contoh	Keterangan
اَيَ ... / اِ ...	<i>Fathah dan ya</i>	ā	مَاتَ/رَمَى	<i>Māta/ramā</i>
اِي	<i>Kasrah dan ya</i>	ī	قِيلَ	<i>Qīla</i>
اُو	<i>Dammah dan wau</i>	ū	يَمُوتُ	<i>Yamūtu</i>

#### 4. *Tā' Marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* (ة/ة) ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah* dan *ḍammah*, transliterasinya adalah “t”. Sedang *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah “h”.

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan dari kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan “h”.

Contoh sebagai berikut:

Arab	Latin
رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ	<i>Rauḍah al-atfāl</i>
الْمَدِينَةُ الْفَضِيلَةُ	<i>al-Madīnah al-faḍīlah</i>
الْحِكْمَةُ	<i>al-Ḥikmah</i>

#### 5. *Syaddah*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda).

Contoh sebagai berikut:

Arab	Latin
رَبَّنَا	<i>Rabbanā</i>
نَجَّيْنَا	<i>Najjainā</i>
الْحَقُّ	<i>al-Ḥaqq</i>
نُعَمِّ	<i>Nu‘‘ima</i>
عُدُّوْ	<i>‘Aduwwun</i>

Jika huruf ع bertasydīd pada akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf yang berbaris *kasrah* (ىِ), maka ia ditransliterasikan seperti huruf *maddah* menjadi “ī”.

Contoh sebagai berikut:

Arab	Latin
عَلِيّ	‘Alī (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)
عَرَبِيّ	‘Arabī (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

## 6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lām ma‘rīfah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, “al-” baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyyah* maupun huruf *qamariyyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar “-”.

Contoh sebagai berikut:

Arab	Latin
الشَّمْسُ	<i>al-Syams</i> (bukan <i>asy-syams</i> )
الْبِلَادُ	<i>al-Bilād</i>

## 7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf *hamzah* (ء) menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi *hamzah hamzah* yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila *hamzah* terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan karena dalam tulisan Arab ia berupa *alif*.

Contoh sebagai berikut:

Arab	Latin
تَأْمُرُونَ	<i>Ta'murūn</i>
شَيْءٌ	<i>Syai'</i>
أُمِرْتُ	<i>Umirtu</i>



## 8. Lafz al-Jalālah

Lafaz *jalālah* (Allah) yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf *hamzah*.

Contoh sebagai berikut:

Arab	Latin
دِينُ اللَّهِ	<i>Dīnullāh</i>
بِاللَّهِ	<i>Billāh</i>

Adapun *tā' marūṭah* pada akhir kata yang disandarkan kepada lafaz *al-jalālah*, ditranliterasi dengan huruf “*t*”.

Contoh sebagai berikut:

Arab	Latin
هُم فِي رَحْمَةِ اللَّهِ	<i>Hum fī raḥmatillāh</i>

## 9. Kata atau Kalimat Familiar

Kata atau kalimat familiar; yang sudah sering digunakan dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak perlu ditulis dengan ketentuan transliterasi di atas. Misalnya kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), hadis (dari *ḥadīṣ*), salat (dari *ṣalāh*), alhamdulillah (dari *al-ḥamdulillāh*), rasulullah (dari *rasūlullāh*) dan lain-lain. Yang ditransliterasikan hanya istilah Arab yang belum menjadi bagian dari perbendaharaan Bahasa Indonesia dan nama orang yang berkebangsaan Arab.

Namun, apabila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh *al-Qur'ān al-karīm*.

## 10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf capital (*all caps*), dalam trasliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan penggunaan huruf capital

berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf capital, misalnya digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulat) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap adalah huruf awal dari nama diri tersebut, bukan huruf awal pada kata sandang. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK dan DR).

Contoh sebagai berikut:

*Wa mā Muḥammadan illā rasūl*

*Inna awwala baitin wuḍi‘a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan*

*Syahru Ramaḍān al-laẓī unẓila fīh al-Qur‘ān*

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqīz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibn (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Contoh sebagai berikut:

Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibn Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibn).

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, ditulis menjadi: Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid (bukan: Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū).

## B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah sebagai berikut:

swt.	=	<i>Subḥānahu wa ta ‘āla</i>
saw.	=	<i>Ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam</i>
a.s.	=	<i>‘Alaihi al-salām</i>
H	=	Hijriah
M	=	Masehi
SM	=	Sebelum Masehi
l.	=	Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	=	Wafat tahun
QS .../...: ...	=	QS Al-Fātiḥah/1: 7 (Qur’an Surah al-Fātiḥah/surah ke-1: ayat ke-7).
HR	=	Hadis Riwayat
Jil.	=	Jilid
Vol.	=	Volume

## ABSTRACT

**Name : Mahadir**

**NIM : 80600217007**

**Tittle : Viewing Bone People's Principle of Mattulu Tellue from the Perspectives of al-Quran**

---

This study aims to describe and to know as well as to understand and to analyze *Mattulu tellue* principle in Bugis Bone people. In this case, it is expected to understand *Matullu tellue* principle in terms of its content, origins, contextualization, relationships as well as the response of the Qur'an into it.

This research is a field study research using qualitative-descriptive design. In terms of its approaches, the historical, sociological, and cultural anthropological approaches were employed by the researcher, while the method of interpretation used was *maudū'ī* interpretation method. Data were manually processed and collected through documentation, observation, and interviews. Data gained through those three data sets were then analysed using stages of data reduction, data presentation, and data conclusion drawing. The validity of the data was then tested using *persistent observation* and *triangulation* techniques.

The findings of this study indicate that *mattulu tellue*, namely *mali siparappe* (washed to wash up each other), *rebba sipatokkong* (collapsed to uphold each other), *malilu sipakainge* (sinned to remind each other) is one of the Bugis Bone cultures legitimized in the daily life of Bone people. This principle leads to the concept of helping and mutual collaboration among people which has become moral values inherited from the ancestor not only as a norm but also as a motto and a philosophy of life of Bugis Bone people in the hope of creating the unity. *Mattulu tellue* is not only a living principle by harmonizing the concepts and values of its teachings into the cultural mind, but it is also in line with the Qur'anic intellectual tradition which has become an integral part of Islamic law because it comes with Islamic values as contained in several verses of the Qur'an.

The implication of this research is that the greatness of Bone in the past is on the spirit of its life and the quality movement of its civilization. However, the principle as the basic foundation of Bone people only matters when it is followed, firmly held, and persistently alleged by the people. Today, it is significant to trace back to the past and to unmask the footprints of the glorious history of the ancestors in the past to be used as an afterthought. This idea does not mean to evaluate let alone to provide an assessment of people in the past, but merely to be used as a tickling sublime and to revive the soul and enthusiasm as *Bone people* which is also contained in one of the Bugis Bone principles namely *Mattulu tellue*.

**Key Words:** Cultural Principle, *Mattulu Tellue*, *Siparappe*, *Sipatokkong*, *Sipakainge*, Bugis Bone, Mutual Collaboration, Unity, Helping, al-Qur'an.

## ABSTRAK

**Nama : Mahadir**

**NIM : 80600217007**

**Judul : Prinsip *Mattulu Tellue* pada Masyarakat Bone dalam Perspektif al-Qur'an**

---

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan, mengetahui, memahami dan menganalisis tentang prinsip *mattulu tellue* pada masyarakat Bugis Bone baik ditinjau dari segi isi, asal-usul, kontekstualisasi, hubungan, serta respon al-Qur'an terhadapnya.

Penelitian ini adalah studi lapangan, desain kualitatif-deskriptif, menggunakan pendekatan historis, sosiologis, antropologi budaya dan metode tafsir *mauḍū'ī*. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi dan interview, diolah secara manual dengan menghimpun informasi hasil dari ketiga kumpulan data tersebut, kemudian dianalisis dengan menggunakan langkah reduksi data, penyajian data dan selanjutnya menarik sebuah kesimpulan. Keabsahan datanya diuji dengan menggunakan teknik *persistent observation* dan teknik *triangulation*.

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa *mattulu tellue* yakni *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge* (hanyut saling mendamparkan, rebah saling menegakkan, khilaf saling mengingatkan) merupakan salah satu budaya Bugis Bone yang dilegitimasi dalam kehidupan sehari-hari, yang mengarah pada konsep tolong-menolong dan gotong royong, merupakan pesan moral dari leluhur bukan saja sebagai hal yang prinsipiell, namun juga moto dan menjadi falsafah hidup Bugis Bone yang mengharapka adanya persatuan. *Mattulu tellue* tidak hanya pula sebagai prinsip yang hidup dengan menyelaraskan konsep dan nilai ajarannya ke dalam alam pikiran budayanya, namun ia juga sejalan dengan tradisi keintelektualan al-Qur'an, yang telah menjadi bagian yang integral dari syariat Islam karena ia hadir dengan nilai keislaman sebagaimana yang termaktub dalam beberapa ayat-ayat al-Qur'an.

Implikasi dari penelitian ini bahwa kebesaran Bone pada masa lalu adalah spirit kehidupan, gerak kualitas peradaban. Namun ia baru berarti ketika prinsip-prinsip agungnya yang berfilosofi sebagai pondasi dasar dan tetap utuh dianut serta dipegang teguh oleh masyarakatnya. Pada dewasa ini, ketika kembali menelisik masa lalu, menguak tabir jejak-jejak sejarah gemilang moyang pada masa silam, maka seyogyanya dapat dijadikan sebagai bahan renungan. Hal ini bukan berarti untuk mengevaluasi apalagi untuk memberikan penilaian, melainkan semata-mata berniat sebagai gelitik luhur dan menumbuhkan kembali jiwa dan semangat ke *To-Bone-an* yang termuat dalam salah satu prinsip Bugis Bone yaitu *mattulu tellue*.

**Kata Kunci:** Prinsip Budaya, *Mattulu Tellue*, *Siparappe*, *Sipatokkong*, *Sipakainge*, Bugis Bone, Tolong-menolong, Kerja Sama, Gotong Royong, al-Qur'an.



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Al-Qur'an sebagai pedoman<sup>1</sup> hidup umat Islam, sekalipun tidak memberikan petunjuk langsung tentang suatu bentuk dinamika masyarakat, namun tetap memberikan petunjuk mengenai ciri-ciri dan kualitas sebuah kebudayaan masyarakat, walaupun semua itu memerlukan upaya interpretasi dan pengembangan pemikiran. Di samping itu al-Qur'an juga memerintahkan kepada manusia untuk memikirkan pembentukan dan dinamika suatu peradaban dengan kualitas-kualitas tertentu. Dan sangat mungkin bagi umat Islam untuk merekonstruksikan suatu kebudayaan yang ideal berdasarkan petunjuk al-Qur'an.<sup>2</sup>

Tidak bisa dipungkiri, manusia merupakan makhluk berbudaya dengan daya cipta, rasa dan karsanya, mampu memproduksi kebudayaannya. Ia lahir dan hidup dalam pluralitas ruang budaya yang memproduksinya agar saling kenal-mengenal, saling menghargai eksistensi masing-masing.<sup>3</sup>

Pluralitas merupakan realitas yang empiris dan faktual, Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia menegaskan dan mengakui akan adanya relitas plural itu.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Al-Qur'an merupakan pedoman, karena diturunkan oleh Allah swt. sebagai *hudan* (petunjuk) sebagaimana yang tercantum dalam QS Al-Baqarah/2: 2. *Hudan* adalah salah satu sifat al-Qur'an, dan sifat al-Qur'an yang lain adalah *nūr* (cahaya) QS Al-Nisā'/4: 74, *syifā* (obat), *rahmah* (rahmat), dan *mau'izah* (nasihat) QS Yūnus/10: 57, *mubīn* (yang menerangkan) QS Al-Mā'idah/5: 15, *mubārak* (yang diberkati) QS Al-An'ām/6: 92, *busyrā* (kabar gembira) QS Al-Baqarah/2: 97, *'azīz* (yang mulia) QS Fuṣṣilat/41: 41, *majīd* (yang dihormati) QS Al-Burūj/85: 21, *basyīr* (pembawa kabar gembira) dan *naẓīr* (pembawa peringatan) QS Fuṣṣilat/41: 3-4. [CD ROM], Freeware Al Quran Digital Versi 2.0, 2004.

<sup>2</sup>Lihat Ach. Syaikh, "Al-Qur'an dan Dinamika Kebudayaan", *Jurnal Falasifa* 1, no. 1 (2010): h. 99.

<sup>3</sup>Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan* ([t.c.]; Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 5-6.

<sup>4</sup>Lihat QS Al-Hujarāt/49: 13.

Indonesia adalah salah satu negara dengan tingkat keanekaragaman budaya atau tingkat heterogenitas yang tinggi. Dibalik heterogenitas tersebut meniscayakan akan adanya berbagai budaya dan bentuk kearifan lokal yang berbeda.<sup>5</sup>

Oleh karena itu, pluralitas budaya baik berupa eksistensi berbagai kelompok yang berbeda secara etnis, ras, bahasa, bahkan agama harus disadari dan diterima.<sup>6</sup> Hal yang wajar karena Indonesia terdiri dari beberapa pulau yang kemudian dikenal negara kepulauan.<sup>7</sup> Dikarenakan pula penerimaan akan pluralitas budaya ini, kaum muslim meski menganggap kesatuan umat Islam sebagai identitas bersama umumnya memegang erat identitas lainnya seperti kesukuan atau etnis.<sup>8</sup>

Suku Bugis merupakan salah satu dari multikultural tersebut, suatu suku tentunya tidak terlepas dari sistem masyarakat yang memiliki dan mempercayai suatu

---

<sup>5</sup>Jumlah penduduk lebih dari 237.000.000 jiwa yang mendiami di 17.508 pulau. Ada 1.128 suku dengan lebih dari 700 bahasa daerah, dan memiliki lima agama yaitu Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan, Hindu dan Budha, serta satu keyakinan yakni keyakinan atas Tuhan Yang Maha Esa yang diterima dan diakui resmi oleh pemerintah. Lihat Idris Mahmudi, "Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal", (Makalah yang disajikan pada Seminar Penguatan Komunitas Lokal Menghadapi Era Global di Universitas Muhammadiyah Jember), h. 450.

<sup>6</sup>Indonesia merupakan negara yang multikultural dan multi-etnik yakni memiliki keragaman budaya, ras, etnik, suku, bahasa dan lain-lain merupakan sesuatu yang unik dan sesuatu yang mesti diterima sebagai ciri khas manusia.

<sup>7</sup>Negara Indonesia yang terbentang dari Sabang sampai Merauke dan dari Miangas sampai pulau Rote tampak berjajar pulau-pulau dengan komposisi dan konstruksi yang beragam. Di pulau-pulau tersebut berdiam penduduk dengan ragam suku bangsa, bahasa, budaya, agama, adat istiadat, dan keberagaman lainnya ditinjau dari berbagai aspek. Lihat Idris Mahmudi, "Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal", h. 450.

<sup>8</sup>Lihat Jajang A Rohmana, "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3, no. 1 (2014): h. 80. Keberagaman tersebut dapat disebabkan oleh latar belakang sosial masyarakat atau latar historis, dapat juga disebabkan oleh kondisi lingkungan hidup atau letak geografis suatu masyarakat. Olehnya, eksistensi keberagaman budaya di Indonesia merupakan sesuatu yang tidak dapat dipungkiri. Namun keberagaman tersebut dapat disatukan dalam satu bangsa dan satu bahasa persatuan. Sejak Indonesia merdeka, para pendiri bangsa dengan dukungan penuh seluruh rakyat Indonesia bersepakat mencantumkan kalimat *Bhinneka Tunggal Ika* pada lambang negara Garuda Pancasila yang ditulis dengan huruf latin pada pita putih yang dicengkeram Burung Garuda. Semboyan tersebut berasal dari bahasa Jawa Kuno yang berarti "Berbeda-beda Tetapi Tetap satu Jua". *Bhinneka Tunggal Ika* merupakan semboyan yang mengungkapkan persatuan dan kesatuan yang berasal dari keanekaragaman. Lihat Idris Mahmudi, "Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal", h. 450.

sistem nilai. Nilai yang menjadi kepercayaan dan bahkan menjadi motto atau pegangan hidup bagi masyarakat. Karena ia merupakan suatu prinsip patokan yang melandasi perilaku manusia. Walaupun manusia mempunyai persepsi yang berbeda tentang sebuah nilai, namun terdapat kesamaan dalam hal tujuan bahwa setiap nilai akan sampai pada satu tujuan utama yaitu agar manusia bisa mencapai kebijaksanaan dan kebahagiaan hidup.

Dengan adanya nilai tersebut diharapkan mampu hadir sebagai manusia yang berkualitas. Nilai yang berbasis masyarakat tidak bisa dilepaskan oleh manusia itu sendiri. Demikian halnya manusia (orang) Bugis yang juga mempunyai suatu pegangan hidup yang pada akhirnya akan menjadi sebuah sistem.

Bone sebagai bagian dari suku Bugis juga memiliki suatu pegangan hidup secara khas yang telah menjadi prinsip kehidupan sebagai perisai dalam menjaga keberlangsungan nilai-nilai yang dimilikinya,<sup>9</sup> yaitu prinsip *Mattulu Tellue*. Prinsip yang ada dalam *mattulu tellue* yaitu *Mali Siparappe, Rebba Sipatokkong, Malilu Sipakainge* yang mengandung makna “Hanyut saling dampar mendapatkan, rebah saling menegakkan, khilaf saling mengingatkan”.<sup>10</sup>

Namun, sebuah konsep yang tertata rapi dan utuh tidak akan berguna ketika diabaikan begitu saja dan tetap menjadi potensi dan dipersepsi dalam pikiran dan angan-angan belaka. Sehingga *mattulu tellue* tersebut harus mewujudkan aktual atau diejawantahkan ke dalam dunia praktis atau perilaku sehari-hari dewasa ini. Dalam artian sistem budaya yang mengikat Bugis Bone sebagai sebuah wasiat kearifan lokal

---

<sup>9</sup>Perisai yang dimaksud adalah prinsip-prinsip yang dijadikan sebagai moto dalam melindungi norma-norma adat-istiadat sebagai pegangan hidup dalam menjalankan segala aktivitasnya baik secara internal maupun eksternal.

<sup>10</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, terj. Abdul Rahman Abu, *et. al.*, *Manusia Bugis* (Cet. I; Jakarta: Nalar, 2006), h. 248. Lihat pula A. Hasan Machmud, *Silasa I* (Cet. III; Makassar: UD. Indah Jaya, 2001) h. 43.

harus diterjemahkan dalam konteks kekinian. Wasiat kebudayaan jangan justru dikendalikan sesuai dengan hasrat kepentingan dan kekuasaan, apalagi menggunakan simbol-simbol kekuasaan dalam memenjarakan partisipasi aktif masyarakat Bone. Karena harus dipahami bahwa langkah-langkah partisipasi masyarakat dalam setiap aspek sektorial, justru merupakan sebuah aset mesin tatakelola yang sangat signifikan dalam mewujudkan progres pembangunan yang ideal. Namun jika tidak, maka masyarakat akan berusaha membentuk perubahannya sendiri ketika jenuh memperoleh hidangan kebijakan yang monoton dan terbatas.

Sebagaimana yang dilansir *Tribun Timur.com* bahwa dewasa ini begitu tingginya pengaruh nilai yang senantiasa mengilhami animo setiap daerah untuk memperoleh sebuah pencitraan. Sebagian masyarakat mengasumsikan bahwa esensialitas perilaku partisipatif sangat susah diimplementasikan karena hampir dalam setiap interaksi sosial, diikat oleh sistem yang menakutkan dengan beberapa instrumen kebijakan yang sistemik. Di sisi lain dari segi ekonomi misalnya, masyarakat Bone justru terseret pada partisipasi ekonomi-kapital; dikarenakan narasi ekonomi dewasa ini menawarkan perindustrian yang stimulatif, dimana sebagian masyarakat menganggapnya sebagai konsekuensi modernisme, bagi yang tidak berpartisipasi dianggap kuno.<sup>11</sup>

Perilaku massif yang dideskripsikan tersebut telah menggiring masyarakat untuk memasuki konteks peradaban baru. Olehnya peran nilai budaya lokal harus diinterpretasikan secara kontekstual.

Maka dari simplifikasi di atas, yang harus dipahami adalah bahwa wasiat kebudayaan Bone bukan merupakan pedoman strategi pemerataan potensi. Tidak juga

---

<sup>11</sup>Lihat Imran Tenritatta Amin Syam, "Bone dalam Genggaman Kultural Mengerikan" Ed. Aldy, *Tribun-Timur.com*, 31 Oktober 2011. <http://makassar.tribunnews.com/2011/10/31/bone-dalam-genggaman-kultural-mengerikan> (20 Februari 2019).

membatasi ruang partisipasi masyarakat dalam mewujudkan progres pembangunan sektorial. Melainkan wasiat kebudayaan kearifan Bone harus diletakkan sebagai suatu tujuan yang berkollektifan dan berpartisipasi, harus pula dipahami bahwa salah satu spirit perubahan masa lampau yang telah berhasil memerdekakan dan melepaskan sistem perbudakan masyarakat Bone adalah buah hasil dari perjuangan Arung Palakka, I Latenritatta Petta Malampe'e Gemme'na.<sup>12</sup>

Latenritatta sebagai bagian dari perjalanan sejarah kepemimpinan Bone telah melihat bahwa Kerajaan Bugis Bone harus diselamatkan dalam kungkungan otorisasi perbudakan dan membuka jalan perubahan melalui partisipasi kolektif yang lebih besar. Perjuangan yang melepaskan sistem feodalisme menuju perubahan yang demokratis.<sup>13</sup> Jangan lagi wasiat kebudayaan mengalami pengusangan secara periodik, sehingga wasiat kultural masyarakat Bone seperti konsep *mattulu tellue* sebagai landasan prinsipiel *assitobonengeng* (persaudaraan masyarakat Bone) hilang begitu saja bersamaan dengan hadirnya tuntutan hasrat kekuatan dan kekuasaan yang salah interpretasi.

Jika ditelisik secara holistisme, maka paradigma historia kultural Bone harus diterjemahkan dalam konsep ontologis. Yaitu bagaimana aset kebudayaan masa lampau dapat diinterpretasikan melalui pendekatan kekinian, sehingga kebudayaan Bone akan mampu menjadi semangat pembangunan yang berkarakter, sarat dengan kekhasan dan identitas yang kokoh. Karena jika tidak, maka pesona sejarah hanya mampu menghisapi

---

<sup>12</sup>Lihat Imran Tenritatta Amin Syam, "Bone dalam Genggaman Kultural Mengerikan", (20 Februari 2019).

<sup>13</sup>Lihat Imran Tenritatta Amin Syam, "Bone dalam Genggaman Kultural Mengerikan", (20 Februari 2019).



ruang-ruang fantasi semata, dan tidak menyadari bahwa masyarakat telah larut dalam genggamannya kultur yang begitu mengerikan.<sup>14</sup>

Maka dari itu, suatu kebudayaan harusnya senantiasa menawarkan berbagai kemungkinan untuk diinterpretasi sesuai dengan konteksnya. Dikatakan demikian karena suatu kebudayaan tidak akan stagnan pada satu pemaknaan, tetapi ia akan dinamis dan seiring dengan tuntutan perubahan yang mengitarinya.<sup>15</sup> Oleh karenanya, suatu budaya tidak hanya dipandang sebagai sesuatu yang berdimensi tunggal yang hanya memiliki satu bentuk yang aktual, akan tetapi ia harus dipandang sebagai sesuatu yang dinamis dan dapat mengambil bentuk dalam berbagai aspek kehidupan. Dengan demikian, *mattulu tellue* dalam budaya Bugis Bone tidak hanya dipandang sebagai kebudayaan masa lampau, tetapi ia merupakan pengakuan atas suatu pandangan sebagai totalitas dari kehidupan masa sekarang dan masa yang akan datang.

Rekonstruksi pemaknaan dalam hal ini kontekstualisasi terhadap konsepsi *mattulu tellue* dalam tatanan kehidupan masyarakat Bone, harus dilakukan dengan penekanan bahwa kebenaran yang terkandung dalam *mattulu tellue* tidak terletak pada simbolnya, akan tetapi terletak pada pandangan, pikiran dan pemaknaan yang substansial.

Dengan demikian, *mattulu tellue* tidak hanya dipandang sebagai warisan masa lalu, akan tetapi ia harus dipandang sebagai bagian masa depan yang digunakan secara inovatif. Maka diperlukan suatu redefinisi pemaknaan terhadap *mattulu tellue*, sehingga mampu melampaui masa lalunya secara kreatif, radikal, komprehensif dan niscaya.

---

<sup>14</sup>Lihat Imran Tenritatta Amin Syam, “Bone dalam Genggaman Kultural Mengerikan”, (20 Februari 2019).

<sup>15</sup>Lihat Fadli el-As’ady, *Bone dalam Perspektif: Membongkar Fakta Menuju Bone Baru* (Cet. I; Jakarta: Mapan, 2005), h. 97.

*Mattulu tellue* sebagai salah satu sistem budaya dan sistem sosial masyarakat Bone yang di dalamnya merupakan sebuah petuah orang bijaksana yang melukiskan pandangan hidup orang Bugis Bone dalam hal sosial kemasyarakatan. Konsepsi *mattulu tellue* ini, oleh masyarakat Bone dipandang sebagai suatu norma yang hidup dan dilegitimasi dalam tatanan kehidupan masyarakat, sehingga ia lahir menjadi suatu etika sosial.

Nilai yang dikandung dari konsep *mattulu tellue* tersebut merupakan sebuah konsep sosial yaitu tolong-menolong dan kerja sama. Konsep ini memberitahu akan pentingnya bantuan orang lain serta hubungan timbal baliknya.

Adapun pelopor dari konsep ini adalah seorang cendekiawan Bone pada zama dahulu yang bernama La Mellong yang digelar Kajao Laliddong, ia terkenal dengan kata-kata bijaknya sehingga masyarakat Tana-Bone hormat dan menaruh simpati padanya hingga ia menjadi penasehat Raja Bone VI dan VII dan banyak melahirkan pesan-pesan hikmah bukan hanya ditujukan kepada rakyat Bone namun juga pesan untuk raja dan kalangan bangsawan kala itu yang kemudian kata-kata hikmah dari Kajao tersebut menjadi aturan dalam bertingkah laku yang dikenal sebagai *pappaseng* dan juga *pappangaja* yaitu sesuatu yang dipesankan dan dinasihatkan.

Namun pada perkembangannya sesuatu dinasihatkan itu yang telah menjadi prinsipiell masyarakat Tana-Bone seakan lenyap dalam pengaktualisasiannya tatkala Bone dijajah oleh Kerajaan Gowa, sampai munculnya kembali sosok pemimpin yang menumbuhkan prinsip-prinsip tersebut yaitu Latenritatta Petta Malampe'e Gemme'na.

Konsep nilai tersebut, sejajar dengan nilai Islam, sebagaimana Islam sebagai satu-satunya agama yang dilegalkan Allah,<sup>16</sup> tentunya mempunyai sistem etika dalam masyarakat luas yang kemudian disebut etika sosial. Demikian halnya *mattulu tellue*, tidak hanya sebagai prinsipiell suku Bugis sebagai moto hidup yang menyelaraskan

---

<sup>16</sup>Lihat QS Al-Māidah/5: 3.

konsep dan nilai ajarannya ke dalam alam pikiran budayanya, namun ia juga sejalan dengan tradisi keintelektualan Islam. Hal ini ketika melihat lebih jauh, hal yang sama bisa ditemukan dalam al-Qur'an, bahwa manusia sangat dianjurkan untuk saling menolong, bantu membantu, gotong royong dan jalan bersama.

Dengan demikian, nilai yang terdapat dalam *mattulu tellue* menjadi bagian yang integral dari syariat Islam karena ia berkesesuaian dengan nilai keislaman. Oleh karenanya al-Qur'an sebagai sumber nilai ajaran Islam, umat muslim harus memahami dan mempertimbangkan ketika ingin menegakkan ajaran al-Qur'an,<sup>17</sup> salah satu yang harus diperhatikan adalah aspek budaya dan kearifan lokal suatu masyarakat dimana ajaran (syariat) itu akan ditegakkan. Hal ini penting karena ketika penegakan dilakukan dengan mengabaikan aspek budaya (adat), maka akan melahirkan konfrontasi sebagaimana yang telah terjadi pada awal masuknya Islam di Kabupaten Bone, yaitu masa pemerintahan Latenriruwa Matinroe ri Bantaeng (Raja Bone XI). Dalam hal ini, konfrontasi yang terjadi adalah antara *ade' pitu* sebagai representasi masyarakat adat dengan raja (Latenriruwa) sebagai representasi gerakan penegakan syariat Islam.

Persoalannya kemudian, penegakan nilai-nilai al-Qur'an tidak terletak pada pilihan terhadap satu perspektif saja, akan tetapi pada prinsipnya semua perspektif dipandang penting dan perlu mendapat ruang berkontestasi sepanjang dilakukan secara sungguh-sungguh. Dengan demikian, pandangan yang mempertahankan *mattulu tellue* sebagai sistem nilai dalam kehidupan masyarakat Bone, tentu tidak hampa nilai dan berupaya menghasilkan manifestasi budaya dalam beragama (Islam) sebagai sumber

---

<sup>17</sup>Karena untuk menegakkan syariat Islam dewasa ini dan masa yang akan datang, memerlukan semangat *ijtihad*, tidak sekedar semangat *jihad*. Semangat *jihad* tanpa diformulasikan dalam proses *ijtihad*, maka sangatlah tidak memadai, dan tanpa semangat *ijtihad* yang melibatkan pemikir hukum Islam dari kalangan ulama dan cendekiawan muslim yang berkompeten, semangat *jihad* kaum militan tidak akan memperoleh hasil yang betul-betul mencerminkan syariat yang luhur. Hal ini penting karena dikhawatirkan tanpa semangat *ijtihad* yang benar, *jihad* dapat saja berubah menjadi suatu gerakan yang mengerikan dan meresahkan, sehingga roh syariat Islam sebagai *rahmatan li al-'ālamīn* kurang tercermin. Lihat Fadli el-As'ady, *Bone dalam Perspektif: Membongkar Fakta Menuju Bone Baru*, h. 134.

sugestivitas. Sementara itu, penegakan nilai-nilai al-Qur'an tidak harus serta-merta lebur dalam sistem *mattulu tellue* terutama dalam *pangadereng* (adas istiadat) masyarakat Bugis (Bone) karena hal itu akan membatasi ruang bagi penegakan syariat Islam.

Pada tataran inilah ditemukan signifikansi kontekstualisasi kebudayaan Bone salah satunya *mattulu tellue* dalam penegakan nilai ajaran al-Qur'an pada masyarakat Bugis Bone. Hal ini dimaksudkan untuk mencari dan merumuskan konsep nilai al-Qur'an yang *rahmatan li al-'ālamīn*. Dengan demikian, kontekstualisasi *mattulu tellue* menjadi tuntutan yang harus direspon untuk memfasilitasi terciptanya atmosfer sosial yang memberikan ruang dan peluang terjadinya proses kreativitas budaya dengan penegakan nilai al-Qur'an pada masyarakat Bugis Bone yang beradat.

Hal menarik untuk dikaji karena *mattulu tellue* ini lahir sebelum Islam datang di Tana-Bone<sup>18</sup> yaitu masa Kajao Laliddong namun nilai yang dikandungnya sesuai dengan apa yang Allah firmankan dalam al-Qur'an bahkan ada yang meyakini bahwa *mattulu tellue* ini dipengaruhi oleh ajaran-ajaran al-Qur'an (Islam)<sup>19</sup>, apalagi pada perkembangannya kembali dipopulerkan oleh Latenritatta Sultan Sa'aduddin yang sudah memeluk Islam.

Bertolak dari hal di atas, maka adanya persentuhan konsep dan nilai ajaran al-Qur'an yang kemudian untuk didialogkan dengan kearifan lokal.<sup>20</sup> Kajian ini membahas

---

<sup>18</sup>Islam hadir di Tana-Bone pada tahun 1611 M. Hal ini akan diuraikan pada Bab II mendatang pada pembahasan sejarah masuknya Islam di Tana-Bone.

<sup>19</sup>KH. Baharuddin, Dosen Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Penuturan yang disampaikan saat Ujian Kualifikasi Proposal Tesis, Makassar 9 November 2019. KH. Baharuddin sendiri adalah seorang ulama berdarah Bugis Bone, ayahnya bernama AG. KH. Abduh Shawa, jika ditelisik lebih jauh pada silsilah keluarga beliau, ia adalah seorang berketurunan tidak hanya sebagai bangsawan Bugis Bone, namun seorang tokoh Kerajaan Bone, dua diantara kakek buyutnya yang terkenal ialah La Tenribali Ade' Tungke'na Mampu dan Toa La Genni Arung Mampu. Untuk mengenal lebih jauh tentang beliau dapat ditemui dalam Muhammad Yusuf, *Merawat Silaturrahim Tanpa Batas: 70 Tahun AG. DR. KH. Baharuddin HS, M.A.* (Cet. I; Makassar: Nalar Cipta Litera, 2018).

<sup>20</sup>Kearifan lokal (*local genius, local wisdom*) mengandung arti kemampuan dan kreativitas kebudayaan setempat dalam menghadapi pengaruh kebudayaan asing. Lihat Ajip Rosidi, *Kearifan Lokal dalam Perspektif Budaya Sunda* ([t.c.]; Bandung: Kiblat, 2011), h. 29-30.

tentang prinsip *mattulu tellue*, relevansi dalam al-Qur'an; kontekstualisasinya pada masyarakat Bugis Bone dan bagaimana al-Qur'an merespon prinsip *mattulu tellue* ini. Penggunaan nuansa budaya Bugis Bone menjadi indikator penting sejauh mana sebuah ajaran al-Qur'an betul-betul hidup dalam nuansa Bugis.

## **B. Rumusan Masalah**

Bertolak dari latar belakang di atas, maka pokok masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana *Prinsip Mattulu Tellue pada Masyarakat Bugis Bone dalam Perspektif al-Qur'an*? Dari pokok masalah tersebut dirumuskan menjadi beberapa sub masalah yang akan menjadi fokus kajian dalam penelitian ini, yaitu:

- 1) Bagaimana budaya *mattulu tellue* sebagai prinsip masyarakat Bone?
- 2) Bagaimana kontekstualisasi prinsip *mattulu tellue* pada masyarakat Bone?
- 3) Bagaimana perspektif al-Qur'an tentang *mattulu tellue* sebagai budaya dan adat istiadat masyarakat Bone?

## **C. Fokus dan Deskripsi Fokus**

### **1. Fokus Penelitian**

Judul tesis ini adalah *Prinsip Mattulu Tellue pada Masyarakat Bone dalam Perspektif al-Qur'an*, memfokuskan kajian antara prinsip *mattulu tellue* yang telah menjadi bagian kearifan lokal Bugis Bone yang di dalamnya memuat pentingnya tolong-menolong, bantu-membantu dan kerja sama sebagaimana yang dimuat dalam al-Qur'an

### **2. Deskripsi Fokus**

*Mattulu Tellue* dalam arti bebasnya adalah 'yang bertaut tiga' merupakan salah satu moto Bugis Bone yang menjadi prinsip hidup, yang dalam perkembangannya mengalami dinamika. Prinsip ini pada fase pertama mulai dikenal pada masa Raja Bone

VII Latenrirawe Bongkangnge (1560-1578 M). Ketiga hal tersebut adalah *Siattinglima* (bergandengan tangan), *Sitonraola* (berjalan searah) dan *Tessibelleang* (tidak saling menghinati). Pada fase kedua, prinsip ini seiringan dengan munculnya perjuangan Latenritatta (Arung Palakka Raja Bone XV [1667-1696 M.]). *Mattulu Tellue* pada masa ini dikenal *Mali Siparappe* (hanyut saling mendamparkan), *Rebba Sipatokkong* (jatuh saling menegakkan), dan *Malilu Sipakainge* (khilaf saling mengingatkan).

Dari kedua fase *Mattulu Tellue* di atas, fase kedualah yang paling familiar yang hingga sekarang acap kali disampaikan sebagai *pappaseng* (pesan-pesan hikmah). Dan olehnya pula peneliti menjadikan *mattulu tellue* yang kedua ini (*mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge*) sebagai kajian utama, dikarenakan terselip harapan untuk kembali melestarikan salah satu spirit kebugisan Bone, yang di dalamnya memuat kearifan hidup, spirit keberanian dan ketangguhan dalam mengarungi kehidupan.

#### **D. Penelitian Terdahulu**

Untuk menghindari adanya kesamaan total penelitian, maka perlu kiranya mengemukakan beberapa penelitian yang setidaknya memiliki keterkaitan dengan judul yang sedang peneliti lakukan.

Kajian tentang *mattulu tellue* dalam al-Qur'an merupakan kajian yang tergolong baru. Dikatakan demikian, karena dari hasil pengamatan dan penelusuran peneliti, belum terdapat hasil karya ilmiah, baik dalam bentuk buku maupun hasil penelitian yang membahas tentang masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini.

Namun demikian, terdapat beberapa karya yang berkaitan dengan penelitian ini, yang akan peneliti uraikan berdasar pada asas konsep *mattulu tellue* yang merupakan bagian dari adat istiadat masyarakat Bone yang terintegrasi dalam ajaran al-Qur'an di dalamnya memuat tentang konsep tolong-menolong, bantu-membantu dan kerja sama.

Pertama, kaitannya dengan *mattulu tellue* yaitu sebagai berikut:

Buku yang ditulis oleh Christian Pelras yang berjudul *The Bugis*, buku ini sudah diterjemahkan oleh Abdul Rahman Abu, Hasriadi dan Nurhady Sirimorok.<sup>21</sup> Versi terjemahan Indonesia ini bukan hanya suatu terjemahan semata-mata, melainkan suatu versi yang di *update*, serta adanya penambahan beberapa bagian seperti bab tentang sastra Bugis, nama-nama tokoh tertentu, perumusan dan istilah berbahasa Bugis, baik istilah-istilah budaya, adat, adat istiadat dan keagamaan, serta istilah-istilah yang berkenaan dengan pembangunan rumah, jenis-jenis perahu dan layar, penangkapan ikan, pertanian, pertenuan, dan pertukangan besi.<sup>22</sup>

Dalam *The Bugis*, salah satu aspek perhatian Pelras adalah petuah-petuah leluhur orang Bugis tentang sikap dan perilaku yang baik. Dimana dalam kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan, orang Bugis mempunyai aturan-aturan tersendiri tentang cara-cara bertingkah laku seorang raja kepada rakyatnya dan sikap perilaku rakyat kepada rajanya.<sup>23</sup> Selain itu, lebih banyak mengkaji tentang asal usul manusia Bugis dan adat-istiadatnya dengan pendekatan historis. Di samping itu pula, tidak ditemukan pembahasan yang secara khusus mengkaji tentang *mattulu tellue* bagi masyarakat Bugis terutama Bugis Bone. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa karya Pelras tentang *The Bugis* belum menunjukkan pembahasan yang representative tentang orang Bugis Bone dan adat-istiadatnya.

Selain karya Pelras, juga terdapat karya Prof. Dr. Mattulada yaitu bukunya yang berjudul *Latoa: Satu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*.

---

<sup>21</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*.

<sup>22</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. vii.

<sup>23</sup>Aturan-aturan yang demikian ini, dikemas dalam bentuk *pangadereng* yang meliputi atas unsur *ade'* (adat), *rapang* (yurisprudensi/perdata), *bicara* (peradilan/pertimbangan atau penafsiran ilmu hukum), *wari'* (pelapisan sosial/pewarisan) dan *sara'* (syariat Islam). Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. 248-250.



Karya ini adalah buah hasil dari disertasi yang sekarang telah dikemas dalam bentuk buku.<sup>24</sup>

Dalam *Latoa* ini, seperti yang dijudulkan maka pembahasan yang paling diperhatikan adalah aspek politik orang Bugis. Sebagaimana yang ia sampaikan dalam mukaddimahny bahwa “Telaah ini mencoba memahami kedudukan, peranan, jalan pikiran, dan sikap hidup orang Bugis dalam menegara”.<sup>25</sup> Yang unik dari karya ini adalah mendeskripsikan kerajaan Bugis Bone masa dahulu dan membandingkannya dengan keadaan sekarang melalui pendekatan antropologi, sebagai usaha transformasi keadaan masa lalu kepada keadaan baru untuk memperoleh manfaat bagi realisasi harapan-harapan untuk masa yang akan datang.<sup>26</sup> Namun walaupun pada substansinya karya ini mempersoalkan bagaimana orang Bugis melakukan peranannya dalam membangun kegiatan politik dalam negaranya (Tanah Bone) namun ia tidak terlepas dalam melaksanakan aspek-aspek dari sistem *pangadereng* yang diperisai oleh *mattulu tellue* sebagai wujud kebudayaannya.

Andi Hasan Machmud bukunya yang berjudul *Silasa I*,<sup>27</sup> memuat beberapa petuah-petuah Bugis dan Makassar yang ia rangkum dengan beberapa sub tema. Pada awal mula petuah-petuah ini umumnya hanya dituturkan secara lisan oleh orang-orang tua dahulu secara turun-temurun yang hingga sekarang masih hidup di tengah-tengah masyarakat Bugis.

Terdapat beberapa nilai budaya yang terangkum pada buku ini yaitu seperti masalah menjalin dan menjaga hubungan dengan sesama, salah satunya asas tentang

---

<sup>24</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. v.

<sup>25</sup>Menegara dimaksudkan sebagai proses manusia sebagai subyek negara, melibatkan diri beraksi dalam kehidupan kenegaraan. Istilah semacam ini sama seperti “membudaya” ataupun “menyejarah”. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 1.

<sup>26</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 1.

<sup>27</sup>Lihat A. Hasan Machmud, *Silasa I*.

*sipatokkong*, *siparappe* dan *sipakainge* yang dibahas secara ringkas<sup>28</sup> dengan manfaat bahwa nilai-nilai yang terangkum pada buku ini sebagai bahan nasihat, falsafah hidup dan perekat hubungan antar sesama.

Selanjutnya, Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah disertasinya yang berjudul *Integrasi Sistem Pangadereng (Adat) dengan Sistem Syari'at Sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa*. Hasil kajian ini telah diadaptasi dalam penggalan berupa dua buah buku. Penggalan pertama telah dicetak pada tahun 2013 dengan judul *Sistem Pangadereng dalam Latoa dan Sistem Syariat Islam (Wacana Integrasi Semantik)* dan penggalan kedua dengan judul *Latoa Lontarak Tana Bone* yang dicetak pada tahun 2014.<sup>29</sup>

Dalam karyanya, mengemukakan bahwa integrasi terjadi dalam dua bentuk yaitu secara substansial dan struktural. Integrasi substansial terjadi dalam dua bentuk pula yaitu

Pertama, integrasi yang bersifat asimilasi berupa pembauran beberapa aspek *pangadereng* dengan syariat Islam, yang sulit dipisahkan. Sedangkan yang kedua, integrasi yang bersifat adaptasi antara ajaran syariat Islam dengan beberapa ajaran *pangadereng*.<sup>30</sup>

Hal yang terlihat hampir sama dengan karya Andi Rasdiyanah adalah karya Rahmatunnair, S.Ag., M.Ag. dengan judul penelitian *Kontekstualisasi Pangadereng dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone*.

---

<sup>28</sup>Lihat A. Hasan Machmud, *Silasa I*, h. 39.

<sup>29</sup>Lihat Andi Rasdiyanah, *Latoa Lontarak Tana Bone* (Cet. I; Makassar: Alauddin University Press, 2014), h. vi.

<sup>30</sup>Lihat, A. Rasdiyanah, "Integrasi Sistem Pangadereng (Adat) dengan Sistem Syari'ah Sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa", *Disertasi* ([t.t.]: [t.p.], 1995), h. 425; dikutip dalam Rahmatunnair, "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone", *Laporan Hasil Penelitian* (Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat [LP3M] STAIN Watampone, 2006), h. 9.

Dalam karya yang ditulis Andi Rasdiyanah tersebut, tampak adanya perbedaan secara substansial antara integrasi sistem *pangadereng* dengan sistem syariat dengan kontekstualisasi *pangadereng* sebagaimana yang ditulis oleh Rahmatunnair. Dikatakan demikian karena integrasi sistem *pangadereng* tidak dapat disamakan dengan kontekstualisasi *pangadereng* karena antara keduanya mempunyai terminologi yang berbeda.

Menurut Rahmatunnair sendiri sebagaimana yang ia kutip dalam penelitiannya, bahwa Karya Andi Rasdiyanah tersebut ditemukan kejanggalan karena integrasi sistem *pangadereng* dalam sistem syariat mempunyai realitas sejarah yang paradoks. Karena pada dasarnya sistem syariatlah yang terintegrasi dalam sistem *pangadereng*, bukan sistem *pangadereng* yang terintegrasi dalam sistem syariat. Hal ini tampak dengan dimasukkannya *sara'* (syariat) sebagai salah satu aspek dari *pangadereng*.<sup>31</sup>

Lebih lanjut ia mengemukakan, jika kenyataannya menunjukkan sistem syariat (*sara'*) yang terintegrasi dalam sistem *pangadereng*, maka hal ini akan mengalami problema besar karena sistem syariat mempunyai dimensi yang lebih besar dan luas dari pada sistem *pangadereng*. Bahkan secara subjektif (sebagai orang Islam), sistem syariat mempunyai nilai kebenaran yang absolut dan sistem *pangadereng* kebenarannya relatif. Maka secara logika dapat dikatakan bahwa sistem yang lebih besar tidak mungkin terintegrasi dalam sistem yang lebih kecil.<sup>32</sup>

Dengan demikian, karya yang dihasilkan Rahmatunnair yang diperlukannya adalah bukan tentang integrasi antara satu sistem dengan sistem yang lain, akan tetapi yang diperlukan adalah “kontekstualisasi”. Dalam hal ini kontekstualisasi yang dimaksudkan adalah rekonstruksi pemaknaan (redefenisi) terhadap sistem *pangadereng*

---

<sup>31</sup>Lihat Rahmatunnair, “Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari’at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone”, h. 10

<sup>32</sup>Lihat Rahmatunnair, “Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari’at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone”, h. 11.

sehingga seirama dan sejalan dengan nilai-nilai keislaman yang terkhusus pada penegakan syariat Islam.

Oleh karena itu, dalam tatanan kehidupan masyarakat Bugis Bone di samping adanya *pangadereng* juga terdapat konsep *mattulu tellue* yang pada esensinya sama-sama memiliki eksistensi yang sangat penting karena ia menjadi aturan-aturan yang mengikat masyarakat dalam menciptakan keharmonisan (*silasa*). Kalau *pangadereng* pada substansinya mengandung pertimbangan-pertimbangan yang merujuk kepada saling memajukan dan menghormati antara satu dengan yang lainnya serta mengatur tata perilaku hukum masyarakat dalam mewujudkan keadilan, maka *mattulu tellue* adalah perisai dalam menjaga eksistensi norma-norma adat tersebut.

Selanjutnya, Dr. Muhammad Bahar Akkase Teng, disertasinya yang berjudul *Falsafah Hidup Orang Bugis (Studi Tentang Pappaseng Kajaolaliddong di Kabupaten Bone)*. Karya ini mengupas tentang pesan-pesan Kajaolaliddong (La Mellong) dengan pendekatan filsafat, dan menjelaskannya dari aspek semiotika, aksiologi dan etika serta moral untuk kemudian masyarakat dapat mengambil hikmah dari pesan-pesan tersebut dan mengaplikasikannya dalam konteks kekinian.

Ia mengemukakan bahwa pesan-pesan Kajao tersebut merupakan produk sastra budaya lokal yang terbangun melalui satu kesatuan lingual dan makna yang disampaikan secara simbolik.<sup>33</sup> *Pappaseng* yang dibahas Dr. Bahar Akkase, meliputi segala pesan-pesan moral budaya Bugis namun lebih terbatas pada aspek etika dan moral.

Selanjutnya, Asmat Riady Lamallongeng karyanya yang berjudul *Kajaolaliddong*. Dalam karyanya dijelaskan peran Kajaolaliddong sebagai seorang cendekiawan dan sebagai negarawan yang eksistensinya tercermin sejak masa

---

<sup>33</sup>Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "Falsafah Hidup Orang Bugis (Studi Tentang Pappaseng Kajaolaliddong)", *Disertasi* (Makassar: PPs UIN Alauddin, 2019), h. 21.

pemerintahan Raja Bone VI, La Ulio Botee juga pada masa Raja Bone VII, La Tenrirawe Bongkange tatkala ia diangkat menjadi pendamping kedua raja tersebut.

Dalam peranannya ia melahirkan pola dasar dalam pelaksanaan sistem pemerintahan dan kemasyarakatan di Kerajaan Bone, yaitu *pangadereng* (adat istiadat). Isi utama dari pola dasar tersebut adalah *Lempu nasibawai tau* (kejujuran yang dibarengi dengan ketakwaan), *ada tongeng nasibawai tike* (kebenaran kata yang dibarengi kewaspadaan), *siri nasibawai getting* (rasa malu atau harga diri dibarengi keteguhan hati), *awaraningeng nasibawai nyameng kininnawa* (keneranian dibarengi kasih sayang), *appesona ri Dewata Sewwae* (berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa). Kelima komponen ini, Kajao menitikberatkan pada tiga komponen, utama yakni, kejujuran, kecerdasan dan keberanian.<sup>34</sup> Dari tiga komponen ini telah tercermin pada diri Kajao sebelum ia mengajarkannya. Maka nilai-nilai yang diajarkannya ini dalam Asamat Riady Lamallongeng merupakan nilai *akhlāq al-karīmah*.

Selanjutnya, Buku Prof. Dr. H. A. Rahman Rahim yang berjudul *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, yang merupakan hasil kajian disertasi yang telah berhasil mengangkat fungsi dan peranan budaya Bugis di Sulawesi Selatan dalam membentuk kedirian dan kemandiriannya, dan telah berhasil menampilkan suku Bugis sebagai orang-orang yang tegar menata, membina serta menumbuhkan pri kehidupannya, di samping suku-suku lainnya, sebagai bahagian dari bangsa Indonesia.<sup>35</sup>

Dalam karya ini ditemukan berbagai ungkapan budaya Bugis yang dipandang dapat menjadi jiwa dan moral pembangunan nasional, tiada lain yang dimaksud adalah nilai-nilai kebudayaan Bugis. Nilai yang dikaji oleh A. Rahman adalah nilai-nilai kejujuran (*alempureng*), kecendekiaan (*amaccang*), kepatutan (*asitinajang*), keteguhan

---

<sup>34</sup>Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "Falsafah Hidup Orang Bugis (Studi Tentang Pappaseng Kajaolaliddong)", h. 341.

<sup>35</sup>Lihat A. Rahman Rahim, *Nila-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, h. 20.

(*agettengeng*), dan usaha (*reso*), juga harga diri/malu (*siri'*). Nilai-nilai tersebut menurutnya adalah nilai-nilai utama dalam kebudayaan Bugis, namun bukan berarti bahwa hanya nilai-nilai inilah yang ada dalam budaya Bugis. Nilai-nilai yang selain dari itu, di antaranya seperti nilai keprawiraan (*awaraningeng*), kesabaran (*asabbareng*), kekayaan (*asogireng*), saling menghidupi (*sipatuao*), saling mengingatkan (*sipakainge*), saling membangun (*sipatokkong*), dan lain-lain.<sup>36</sup>

Dari nilai-nilai utama kebudayaan yang disebutkan di atas, A. Rahman menekankan perhatiannya pada aspek moral dari sebuah normatif kebudayaan, dengan pengertian bahwa

Kebudayaan moralistik ialah kebudayaan yang dihidupkan dan diselenggarakan sesuai dengan ide dominannya yang berupa kebajikan yang berlaku di suatu masyarakat tertentu. Kebudayaan ini dipandang sebagai cara berkehidupan dan menentukan suatu yang ideal mengenai bagaimana seseorang harus hidup untuk menjadi anggota masyarakat yang dapat diterima. Sebagai suatu ideal normatif yang absolut, maka konsep *bumanitas*, atau kemanusiaan harus dipahami sebagai cara berkehidupan yang khusus berlaku pada manusia dan melibatkan perkembangan ciri-ciri akhlak itu yang membedakan manusia dari binatang.<sup>37</sup>

Pemilihan yang dilakukan A. Rahman atas nilai-nilai terpilih sebagai nilai utama tersebut dilandasi pada tiga asumsi; pertama, masing-masing nilai yang dipilih secara relatif mencakup makna sejumlah nilai; kedua, kesannya sangat mendalam pada hampir setiap peristiwa penting dalam sejarah masyarakat Bugis; dan ketiga, pengaruhnya sangat menonjol tidak hanya dalam konteks kebudayaan Bugis saja tetapi juga dalam setiap waktu dan tempat nilai-nilai yang semakin diperlukan ketika harga manusia dan martabat kemanusiaan terancam krisis.<sup>38</sup>

Selanjutnya karya Dr. Hamid Abdullah dengan judul buku *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis Terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan*

---

<sup>36</sup>Lihat A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, h. 101.

<sup>37</sup>Lihat A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, h. 102-103.

<sup>38</sup>Lihat A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, h. 101.



*Hidup Manusia Bugis Makassar*. Hamid Abdullah menulis historisitas terhadap pola tingkah laku dan pandangan hidup orang-orang yang berdiam di Sulawesi Selatan dengan tujuan untuk menguraikan, dengan mempergunakan pendekatan sejarah dan sains sosial. Menurutnya inti dari kebudayaan manusia Bugis Makassar yang di dalam pola tingkah laku sehari-harinya cukup sukar untuk dilihat dari atas permukaan. Maka dari itu, adatlah yang menjadi peran penting dalam kehidupan masyarakat Bugis, adat yang dimaksudkan itu adalah konsep *siri*’, dimana struktur dan perubahan sosial adalah hal-hal yang perlu disimak untuk dapat memahami tingkah laku dan pandangan hidup orang Bugis.<sup>39</sup>

Ia mengemukakan

*Siri*’ yang telah berusia ratusan tahun yang lampau tetap hidup dalam diri setiap manusia Bugis. Dan bahwa meskipun manusia itu telah merantau meninggalkan kampung halamannya dan memilih tinggal di negeri orang walau bertahun-tahun lamanya, konsep *siri*’ dalam kehidupan keluarga tetap terpelihara dengan baik. Ini adalah kenyataan sejarah yang membuktikan bahwa konsep *siri*’ sebagai bagian pola tingkah laku merupakan hal yang prinsip dalam kehidupan manusia Bugis.<sup>40</sup>

Menurutnya apapun bentuk perwujudan tindakan yang terlihat dari atas permukaan dari manusia Bugis, seluruhnya merupakan hasil pematangan dari *siri*’ yang bergerak secara dinamis dalam diri setiap manusia. Dan konsekuensi apapun yang diakibatkan oleh suatu manifestasi perwujudan tindakan dari seorang manusia, berkaitan erat dengan konsep *siri*’.<sup>41</sup>

Melihat dari karya A. Rahman Rahim dan Hamid Abdullah di atas, fokus pengkajian mereka pada substansinya sama-sama tentang nilai prinsipiell yang telah membudaya dalam setiap aktivitas masyarakat Bugis. Pada karya A. Rahman Rahim

---

<sup>39</sup>Lihat Hamid Abdullah, *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis Terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar* (Cet. I; Jakarta: Inti Idayu Press, 1985), h. v-vi.

<sup>40</sup>Lihat Hamid Abdullah, *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis Terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar*, h. 177.

<sup>41</sup>Lihat Hamid Abdullah, *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis Terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar*, h. 177.



sebagaimana yang telah dikemukakan, ia mengkaji nilai-nilai yang menurutnya adalah nilai-nilai utama kebudayaan Bugis meliputi; kejujuran (*alempureng*), kecendekiaan (*amaccang*), kepatutan (*asitinajang*), keteguhan (*agettengeng*), dan usaha (*reso*), juga harga diri/malu (*siri*). Dan Hamid Abdullah, mengkaji hanya pada aspek *siri* sebagai penentu perilaku hidup masyarakat Bugis. Sedang penulis sendiri sebagai peneliti, mengkaji pada aspek; saling tolong-menolong/menghargai (*siparappe*) saling mengingatkan (*sipakainge*), dan saling membangun/menegakkan (*sipatokkong*), dimana tiga rangkaian aspek ini dinamai konsep *mattulu tellue*, yang merupakan sebuah petuah Bugis mengandung sarat makna tentang arti persaudaraan, kerjasama dan gotong royong dalam tatanan kehidupan masyarakat Bugis.

Selain itu terdapat karya tesis yang berjudul *Nilai-nilai Sara' dalam Sistem Pangadereng Pada Prosesi Madduta Masyarakat Bugis Bone* oleh Muhammad Sabiq.<sup>42</sup>

Karya ini menyimpulkan bahwa tradisi *madduta* merupakan pra perkawinan masyarakat Bugis Bone dengan melalui rentetan tahapan yang sudah diatur, yaitu; tahap *paita*, *mammanu'-manu'* atau *mappese'-pese'*, *massuro* atau *madduta*, *massita-sita*. Setelah itu tahap *mappetu ada* atau *mappasiarekeng* beserta pelaksanaan *mappenre balanca* (pemberian uang bantuan pengadaan pesta perkawinan juga beserta mahar sesuai hasil pembicaraan saat *massuro*. Di antara semua tahap-tahap ini, sarat dengan nilai-nilai keislaman yang telah dipadukan nilai-nilai budaya dan adat istiadat yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Mulai dari proses awal peminangan sampai kepada acara perkawinan. Dengan secara keseluruhannya tradisi *madduta* masyarakat Bone dapat dikategorikan sebagai *al-'urf* yang *al-'adaha al-ṣaḥīḥ*.<sup>43</sup> Dengan demikian, karya ini mengupas hanya pada satu nilai *pangadereng* yakni *sara'* (syariat Islam)

---

<sup>42</sup>Muhammad Sabiq, "Nilai-nilai Sara' dalam Sistem Pangadereng pada Prosesi Madduta Masyarakat Bugis Bone", *Tesis* (Malang: PPs UIN Maulana Malik Ibrahim, 2017).

<sup>43</sup>Muhammad Sabiq, "Nilai-nilai Sara' dalam Sistem Pangadereng pada Prosesi Madduta Masyarakat Bugis Bone", h. xiv.

dalam kaitannya prosesi pra perkawinan masyarakat Bone yang dikaji dari segi perspektif 'urf.

Juga Nurnaningsih jurnalnya yang berjudul *Rekonstruksi Falsafah Bugis dalam Pembinaan Karakter: Kajian Naskah Paaseng Toriolo Tellumpoccoe*. Karya ini menyajikan berbagai *paseng* (petuah) Bugis yang dimuat dalam naskah *Sure' Galigo* dan *lontara-lontara* pada tiga saudagar Bugis yaitu Bone, Soppeng dan Wajo.<sup>44</sup>

Isi *paseng* yang disajikan dalam tulisan ini terkait masalah perantauan, pentingnya menuntut ilmu, tatanan sosial, sistem pemerintahan; baik antara raja terhadap aparatnya, raja terhadap rakyatnya, raja terhadap negaranya, serta rakyat terhadap raja dan sesamanya. Hal ini bertujuan untuk mengembalikan unsur nilai budaya Bugis yang terangkum dalam sistem adat istiadat setempat yakni *pangadereng*, yang sekaligus akan menjadi motivasi terhadap nilai-nilai kehidupan yang terintegrasi dengan konsep "*siri*" dan syariat Islam.

Kedua; karya yang berkaitan dengan perihal tolong-menolong, bantu-membantu dan kerjasama yaitu sebagai berikut:

Jurnal yang ditulis oleh Azmi Nisrina Umayah, Amarina Ariyanto dan Whinda Yustisia, yang berjudul *Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prososial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa*.<sup>45</sup> Hasil dari karya ini menunjukkan bahwa terdapat pengaruh hubungan antara empati dan perilaku prososial, pengaruh tersebut bersifat positif. Hal ini menunjukkan bahwa secara signifikan seseorang yang memiliki poin empati emosional yang tinggi memiliki tingkat perilaku prososial yang tinggi pula. Analisa dari moderasi yang dilakukan dalam penelitian ini menemukan bukti

---

<sup>44</sup>Nurnaningsih, "Rekonstruksi Falsafah Bugis dalam Pembinaan Karakter: Kajian Naskah Paaseng Toriolo Tellumpoccoe", *Jurnal Lektur Keagamaan* 13, no. 2 (2015): h. 393.

<sup>45</sup>Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prososial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa", *Jurnal Psikologi Sosial* 15, no. 02 (2017): h. 72-83.

bahwa jenis kelamin tidak memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pengaruh empati terhadap perilaku prososial. Oleh karena prososial antara laki-laki dan perempuan bisa saja setara bahkan bisa jadi perempuan malah lebih tinggi prososial yang dimilikinya dibanding laki-laki yaitu ketika seorang perempuan tersebut memiliki empati emosional yang tinggi. Karya ini telah memaparkan bahwa perempuan akan bereaksi sesuai dengan peran yang dimilikinya yakni feminisme yang secara emosional sehingga jika perempuan memiliki empati yang tinggi maka dengan sendirinya tingkah laku prososial pada dirinya akan nampak tinggi dibandingkan laki-laki.

Muryadi, jurnalnya yang berjudul *Religiusitas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prososial Guru*.<sup>46</sup> Karya ini menghubungkan antara religiusitas, kecerdasan dan perilaku prososial yang pada hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa memang pada ketiga hal tersebut memiliki hubungan yang signifikan sebagaimana halnya penelitian Azni Nisrina dkk., bahwa terdapat adanya korelasi yang positif. Maka seseorang yang memiliki empati, emosi serta religiusitas yang tinggi, maka secara otomatis pula akan memicu tingginya sikap prososial pada diri seseorang.

Idris Mahmudi, makalahnya yang berjudul *Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal*.<sup>47</sup> Tulisan ini dimaksudkan untuk mengeksplorasi dan mengalaborasi tema besar Islam, budaya gotong royong dan kearifan lokal di Indonesia. Sebagaimana yang ia kemukakan bahwa Islam itu hadir bukan di ruang hampa, namun ia hadir dalam realitas bahkan merespon budaya yang ada. Islam bukanlah anti budaya karena Allah justru menurunkan Islam dan al-Qur'an sebagai kitab suci menggunakan pendekatan budaya. Bahkan dalam kaidah *uṣūl fiqh*, budaya, kearifan lokal dan adat kebiasaan suatu

---

<sup>46</sup>Muryadi dan Andik Matulesy, "Religiusitas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prososial Guru", *Jurnal Psikologi* 7, no. 2 (2012): h. 544-561.

<sup>47</sup>Idris Mahmudi, "Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal" (Makalah yang disajikan pada Seminar Penguatan Komunitas Lokal Menghadapi Era Global, di Jember).

masyarakat bisa menjadi sumber hukum Islam yang dikenal dengan *'urf*. Jadi dengan prinsip tahapan adopsi dan integrasi, Islam dan al-Qur'an bukan saja mengakui bahkan mampu berdialektika dengan budaya maupun kerajinan lokal yang ada.<sup>48</sup>

Maulana Irfan, makalahnya yang berjudul *Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial*,<sup>49</sup> karya ini diangkat karena nilai-nilai gotong royong yang diduga pudar, ternyata masih ada. Maulana Irfan menemukan bahwa hal ini masih ada dan terjaga karena adanya bukti akan spontanitas yang dilakukan sebagian masyarakat untuk membantu sebangsanya lagi. Menurutnya ini merupakan adalah potret potensi kepedulian sosial sebagai implementasi gotong royong.

Adi Rahman, jurnalnya yang berjudul *Pengembangan Nilai dan Tradisi Gotong Royong dalam Bingkai Konservasi Nilai Budaya*.<sup>50</sup> Keberadaan tradisi gotong royong dalam kehidupan bangsa Indonesia sebagai warisan masa lalu yang ditransformasikan secara generasional merupakan sebuah kearifan lokal yang perlu dikembangkan dalam kehidupan masa sekarang. Karena nilai gotong royong dapat dimanfaatkan secara positif dalam kehidupan untuk menggerakkan solidaritas sosial agar bangsa Indonesia mampu menghadapi tantangan perubahan zaman, globalisasi maupun berbagai hal yang dapat mengancam kehidupan seperti adanya konflik sosial maupun politik. Menurutnya konservasi nilai budaya gotong royong dalam dewasa ini, akan tetap mempunyai relevansi karena dengan semangat kegotongroyongan solidaritas masyarakat dan persatuan serta kesatuan bangsa akan terpelihara.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup>Lihat Idris Mahmudi, "Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal", h. 450.

<sup>49</sup>Maulana Irfan, "Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial" (Makalah yang disajikan pada Seminar Nasional Menuju Masyarakat Indonesia Sejahtera di Auditorium Fikom Universitas Padjadjaran (UNPAD), Padjadjaran 22 Desember 2016).

<sup>50</sup>Subagyo, "Pengembangan Nilai dan Tradisi Gotong Royong dalam Bingkai Konservasi Nilai Budaya" *Indonesian Journal Conservation* 1, no. 1 (2012).

<sup>51</sup>Lihat Subagyo, "Pengembangan Nilai dan Tradisi Gotong Royong dalam Bingkai Konservasi Nilai Budaya", h. 61.

Adapun perihal kaitannya dalam al-Qur'an sudah menjadi hal yang niscaya bagi mufasir baik klasik hingga modern. Namun tentu pada masa kontemporer ini, hal yang tidak bisa dipungkiri bahwa pengkajian ayat-ayat al-Qur'an telah mengalami transformasi sehingga demikian terdapat banyak ragam interpretasi yang berkembang dengan mengaitkan berbagai disiplin ilmu baik secara interdisipliner maupun dalam multidisipliner.

Namun karya yang berkaitan dengan yang akan dikaji peneliti temukan hanya satu yaitu karya Miftahul Jannah, tesisnya yang berjudul *Konsep Altruisme dalam Perspektif al-Qur'an: Kajian Integratif antara Islam dan Psikologi*.<sup>52</sup> Karya ini mengkaji perilaku altruisme secara tematik dalam al-Qur'an, baik memaparkan dari segi term-term yang berlambang makna sama, prinsip-prinsip altruisme dalam al-Qur'an dan pemetaan altruisme dalam al-Qur'an. Dan hasil yang ditunjukkan bahwa term yang semakna dengan altruisme antara lain *īṣār*, *iḥsan*, *ṣadaqah* dan *infaq*, secara prinsipil al-Qur'an membaginya baik secara umum dan khusus. Secara umum ia terdiri dari *ta'āwun* dan *ikhhlās*, sedang secara khusus terdiri dari ibadah, muamalah, ketulusan dan keyakinan keagamaan. Selanjutnya pada pemetaannya dalam al-Qur'an, altruisme terbagi kedalam dua klasifikasi. Pertama, altruisme dilihat berdasarkan tingkatan maknanya dan kedua dilihat berdasarkan keutamaanya dari segi perbuatan.

Karya tersebut, telah menunjukkan bahwa altruisme sebagai salah satu bentuk perilaku menolong, jauh sebelum itu al-Qur'an telah menjelaskan bahwa perilaku terpuji ini telah lebih dahulu dipraktikkan oleh Rasulullah Muhammad saw. dan para sahabatnya bahkan jauh sebelum Auguste Comte menemukan dan memperkenalkan istilah altruisme. Dimana altruisme yang dimaksudkan Aguste Comte dan *īṣār* dalam al-Qur'an telah menjadi contoh dari akhlak mulia yang telah dilegitimasi oleh Allah swt.

---

<sup>52</sup>Miftahul Jannah, "Konsep Altruisme dalam Perspektif al-Qur'an: Kajian Integratif antara Islam dan Psikologi", *Tesis* (Malang: PPs UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016).

## **E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

### **1. Tujuan Penelitian**

Berdasarkan uraian latar belakang dan sub masalah yang diangkat maka secara substansial tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan, mengetahui, memahami dan menganalisis

- a) Prinsip *mattulu tellue* pada masyarakat Bone baik dari segi asal-usul dan isinya.
- b) Kontekstualisasi *mattulu tellue* pada masyarakat Bone di era modern ini.
- c) Hubungan dan respon al-Qur'an terhadap prinsip *mattulu tellue*.

### **2. Kegunaan Penelitian**

Ditinjau berdasarkan tujuan di atas, penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat/kegunaan sebagai berikut:

- a. Kegunaan Ilmiah
  - 1) Sebagai kontribusi pemikiran dalam memahami makna esensi dan eksistensi manusia Bugis terutama pada masyarakat Bugis Bone melalui prinsip *mattulu tellue* yang terintegrasi dalam ajaran al-Qur'an sebagai spirit kehidupan dan gerak kualitas peradaban, sehingga dapat memantapkan kekesahihan manusia otentik melalui tindakan yang bermakna.
  - 2) Memperkaya referensi pengkajian ilmiah terhadap al-Qur'an yang berkaitan dengan budaya lokal, di samping membuka ruang apresiasi, penghayatan dan pemahaman salah satu genre masyarakat Bugis juga sebagai budaya yang terealisasi dengan nilai-nilai al-Qur'an.
  - 3) Sebagai salah satu *resources* bahan pustaka.
- b. Kegunaan Praktis
  - 1) Memberikan manfaat praktis sebagai motivasi bagi peneliti kerarifaan lokal tentang prinsip *mattulu tellue*.

- 2) Membangkitkan semangat kepada pemerintah, masyarakat Bugis, akademisi, dan pemerhati untuk mempertahankan nilai-nilai budaya lokal.
- 3) Memberikan gambaran kepada masyarakat mengenai budaya *mattulu tellue* sebagai salah satu bagian kearifan lokal masyarakat Bugis yang bernuansa Qur'ani.





## BAB II

### TINJAUAN TEORETIS

#### ***A. Selayang Pandang Kabupaten Bone***

Sebelum membahas kajian tentang *mattulu tellue* pada perspektif al-Qur'an, terlebih dahulu akan dipaparkan tentang peta gambaran umum Kabupaten Bone dan sejarahnya baik sebelum masuknya agama Islam dan sesudahnya sebagaimana berikut ini:

##### **1. Gambaran Umum Tana-Bone**

Bone sebagai salah satu suku kerajaan Bugis<sup>1</sup> dalam peta Sulawesi Selatan yakni Kerajaan Bone, sekarang telah menjadi Kabupaten Bone setelah melalui proses sejarah yang panjang. Sebelum tumbuhnya suatu masyarakat yang teratur pada masyarakat Bone seperti dewasa ini, wilayah ini pada dahulunya bernama Tana-Bone.

Sekitar abad X M., Bone hanya sebuah wilayah kecil yang terletak di tepian Teluk Bone. Awalnya hanya seluas 4 km persegi yang berletak sedikit lebih tinggi daripada daerah yang ada di sekitarnya, oleh karenanya disebutlah "Tanete". Namun Bone pada dahulunya berada dalam lingkup wilayah Kerajaan Wewangriu zaman La Galigo. "Bone" adalah kata dari bahasa Bugis kuno yang berarti pasir, tanahnya yang berpasir dengan warna kekuning-kuningan. Maka Bone di masa lampau disebut negeri (tanah) yang berpasir. Sebutan ini berakhir pada tahun 1940-an. Tana-Bone dari masa ke masa mengalami perubahan-perubahan nama seiring situasi dan kondisi yang

---

<sup>1</sup>Suku Bugis (*To Ugi'*) adalah suku bangsa yang terbesar di kawasan Sulawesi Selatan. Jumlah penduduk lebih dari tiga juta jiwa yang mendiami 14 di antara 23 buah kabupaten di Sulawesi Selatan, yaitu Kab. Bone, Soppeng, Wajo, Luwu, Sidrap, Bulukumba, Sinjai, Pinrang, Polewali-Mamasa, Enrekang, Pare-Pare, Pangkajene dan Maros. Khusus untuk Kab. Pangkajene dan Maros, ia adalah kabupaten/daerah peralihan Bugis-Makassar, adapun Kab. Enrekang adalah daerah peralihan Bugis-Toraja. Lihat Mattulada, *Latoa; Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (Cet. II; Makassar: Hasanuddin University Press, 1995), h. 5-6.

mengitarinya. Pada awalnya disebut Kawerang pada tahun 1330 M pada masa pemerintahan Mata Silompoe Manurungge ri Matajang sebagai Raja Bone I, dari Kawerang menjadi Lalebbata yang berarti benteng, pada masa ini ditandai adanya benteng-benteng kota yang didirikan, disamping sebagai bentuk pertahanan juga sebagai peletakan sistem tata perkotaan yaitu masa Raja Bone VI La Ulio Bote'e Matinroe ri Terung (1535-1560 M) yang didampingi oleh La Mellong sebagai pimpinan proyek kala itu. Pada masa-masa berikutnya tepatnya masa Raja Bone VII La Tenrirawe Bongkange Matinroe ri Gucina (1510-1535 M) benteng ini dipertinggi dan dipertebal, masa inilah disebut sebagai kota Lalebbata (kota benteng), dan benteng ini kembali direnovasi pada masa Raja Bone XIII La Madderemmeng Matinroe ri Bukaka (1631-1640 M), renovasinya dari segi perluasan dan dipasang meriam di tempat-tempat tertentu, model benteng masa ini sudah menjadi bentuk bersegi empat (trapesium/geometri). Ibu kota Lalebbata Kerajaan Bone berakhir tahun 1905 M, tepatnya pada masa VOC Belanda menaklukkan Tana-Bone pada masa pemerintahan Raja Bone XXXI La Pawawoi Karaeng Sigeri Matinroe ri Bandong, dan dengan hasil musyawarah pada tanggal 24 Agustus 1905 antara pihak Belanda dan *Ade' Pitu* (tujuh pemangku adat) di Bola Subbie (Istana Raja Bone XXXI), kota Lalebbata berubah nama menjadi Watampone yang berarti pusatnya Bone. Benteng-benteng (lalebbata) yang telah dibangun dari masa ke masa telah hancur akibat peperangan terutama pada perang Bone melawan Belanda, dan pada tahun 1920-an tanah dan puing-puing dari benteng tersebut inilah yang kemudian dijadikan jalan raya di wilayah Kota Watampone sekarang.<sup>2</sup>

Daerah Bone terletak di bagian timur jazirah selatan Pulau Sulawesi, dengan posisi membujur dari utara ke selatan sepanjang kurang lebih 100 km, serta lebarnya

---

<sup>2</sup>Lihat Teluk Bone, "Jejak Kota Tua Bone", *TelukBone*, (15 Agustus 2012) <https://telukbone.id/2012/08/15/jejak-kota-tua-bone/> (15 Mei 2019).

kurang lebih 67 km, dengan luas wilayahnya 4.530 km, yang terdiri atas tanah datar,<sup>3</sup> daerah perbukitan, rawa-rawa dan daerah pegunungan.<sup>4</sup>

Bone secara geografis berbatasan dengan Wajo di sebelah utara dengan Sungai Cenrana sebagai batasnya, di sebelah timur terletak Teluk Bone, di sebelah selatan dengan Sungai Tangka dan tanah-tanah pemerintahan (Gubernemen) yang terdapat di antara Gunung Katanorang, Bowolangi dan Bontouli, batas ini adalah batas yang ditetapkan pada tahun 1860 M. setelah perang Bone selesai. Di sebelah barat dengan Tabete, Mario, Soppeng, Sungai Walanae dan Danau Tempe-Wajo<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup>Keadaan tanahnya subur, terutama daerah-daerah yang terletak di bagian pesisiran umumnya adalah tanah datar, seperti daerah Barebbo, Tanete Riattang, Mare, Tonra, Salamekko dan sebagian lagi daerahnya datar dan berawa-rawa. Secara keseluruhan daerah Bone tidak sesuai untuk digunakan sebagai daerah persawahan karena tanahnya bercampur batu. Selain itu, jenis tanah di daerah ini adalah tanah jenis *alluvial hidromorf glei* yang berkadar rendah, *complex mediteran* coklat kekuningan. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone* ([t.c.]; Watampone: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, 2007), h. 3.

<sup>4</sup>Wilayah Bone dikatakan tidak memiliki gunung melainkan hanyalah sebuah perbukitan. Sebagian besar bukit-bukitnya terdapat di bagian selatan dan tenggara Bone, di antaranya adalah; Ponce 4690 m, Pationgi dan Kalamisu masing-masing setinggi 757,25 m, Tarapong 629 m, Salakang 435 m, Tanete dan Latempu masing-masing 386 m, Wawodada dan Garaccing masing-masing 338,6 m, Lawi dan Ati-Matiro masing-masing 290 m, Gona 242 m, dan Bottoe 96,9 m. Di bagian utara dan barat daya terdapat Bukit Buwa setinggi 483,7 m, Tamping 435 m, Kahu 338,6 m, Kalling, Batu Lappa, Cakkarene, Mampu, Sinri dan Lapitu masing-masing 290 m, dan Silerong 162 m. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 3-4. Bone termasuk daerah yang beriklim tropis, yang hanya mengenal musim hujan dan musim kemarau. Curah hujan tidak merata, pada bulan Maret hingga Juni curah hujannya lebat, sedangkan pada bulan Juli hingga November curah hujannya agak sedikit. Oleh karenanya, secara garis besar memperlihatkan bahwa musim kemarau dan musim hujan di daerah Bone sangat jelas, yaitu musim kemarau terjadi pada permulaan dan akhir tahun yakni antara bulan Desember, Januari dan Februari. Sedangkan musim hujannya terjadi pada pertengahan tahun yakni antara bulan Maret hingga November. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 4-5. Lihat pula Mattulada, *Latoo: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 20

<sup>5</sup>Sungainya yang paling penting adalah Sungai Walanae dan Cenrana. Sungai Walanae berhujung di Gunung Bawakaraeng, mengalir ke bagian tenggara Bone dan mengalir dataran Bengo dan daerah Kab. Soppeng. Beberapa bagian alirannya mengalir daerah Lamuru berlanjut ke daerah-daerah Mario ri Wawo dan Mario ri Awa dan akhirnya bersatu dengan Sungai Cenrana di sebelah timur Danau Tempe - Kab. Wajo. Jalur utama aliran sungai ini dari selatan ke utara Sungai Cenrana berhulu di Gunung Latimojong, di perbatasan Kab. Luwu dan Toraja. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 3-4.

Adat istiadat Bugis Bone dalam kehidupan sehari-hari, terutama yang hidup di desa-desa, masih banyak terikat oleh sistem norma dan aturan-aturan adatnya yang dianggap luhur dan keramat. Keseluruhan sistem norma dan aturan adat-adat itu disebut *pangadereng*.

*Pangadereng* adalah sistem budaya dan sistem sosial, merupakan petuah raja-raja dan orang bijaksana yang melukiskan pandangan hidup orang Bugis, meliputi norma-norma keagamaan, sosial, budaya, kenegaraan, hukum dan sebagainya, yang terdiri atas unsur *ade'* (dalam arti sempit), *rapang* (yurisprudensi/norma keteladanan dalam bermasyarakat), *bicara* (peradilan/norma hukum), *wari'* (norma pelapisan sosial/stratifikasi sosial) dan *sara'* (syariat Islam).<sup>6</sup>

*Sara'* ini, menjadi bagian dari *pangadereng* setelah Bone secara resmi memeluk agama Islam, sebagaimana yang disebutkan dalam *Lontara* sebagai berikut:

*Eppamui uangenna padecengi tana, iyami nagenne limappuangeng narapi mani asellengeng, naripattama tona sara'e. sewwani ade'e, maduanna rapangnge, matellunna wari'e, maeppana bicarae, malimana sara'e. Naiyya ade'e, iyana padecengi tau maegae. Naiyya rapangnge, iyana pewartangiwi arajangnge, Naiyya wari'e, iyana peasseki assiajingenna tanae massiajingnge. Naiyya bicarae, iyana sanresenna tau madodongnge na malempu. Narekko tenripogau'ni ade'e, masolanni tau maegae. Narekko de'ni wari'e, tessitulunni tau tebbe'e. Narekko de'ni sara'e, maggau bawang manenni tau'e. Narekko de'ni bicarae, marusa'ni assiajingenna tanae massiajingnge. Iyana matti mancaji gaga', naiyya gaga'e naccapari musu'. Naiyya-iyannani tau lesangiwi rapangnge, iyana ripapoleang ri Allah Taala. Bali pasau' narekko tenriolani bicarae, sianre baleni tau'e, apa' tenripetawuni gau' mawatangnge. Makkuniro naelorengngi to rioloe riasserri ade'e, nariatutui rapangnge, nariassiturusi taroi magegetteng bicarae, nasabari narebba to mawatangnge na mawatang to madodongnge.*<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>Prof. Dr. Mattulada menjelaskan, *pangadereng* selain meliputi aspek-aspek sistem norma dan aturan-aturan adat, yaitu hal-hal ideal yang mengandung nilai normatif, juga meliputi hal-hal aturan seseorang dalam bertingkah laku, bukan saja merasa 'harus' melakukannya, tetapi lebih jauh dari itu, ialah adanya semacam 'larutan perasaan' bahwa seseorang itu adalah bagian yang integral dari *pangadereng*. Dalam kata lain, *pangadereng* dapat dikatakan adalah wujud kebudayaan yang selain mencakup pengertian sistem norma dan aturan-aturan adat serta tata-tertib, juga mengandung unsur-unsur yang meliputi seluruh kegiatan hidup manusia bertingkah-laku dan mengatur prasarana kehidupan berupa peralatan-peralatan materiil dan non-materiil. Lihat Mattulada, *Latoa; Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 339.

<sup>7</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 300.

Artinya; Hanya empat hal yang dapat memperbaiki negara dan baru dicukupkan lima ketika syari'at Islam diterima. Pertama *ade'*, kedua *rapang*, ketiga *wari'*, keempat *bicara* dan kelima *sara'*. Adapun *ade'* ialah yang mengatur dan memperbaiki rakyat. *Rapang* ialah yang mengokohkan kerajaan. *Wari'* ialah yang memperkuat kekeluargaan negara yang sekeluarga. *Bicara* ialah yang mencegah perbuatan yang sewenang-wenang, sedangkan *sara'* menjadi sandaran bagi orang-orang lemah yang jujur. Jika *ade'* tidak dipelihara, maka rakyat akan rusak. Jika *rapang* tidak dipelihara, maka kerajaan menjadi lemah. Jika *wari'* hilang, tidak sepatutlah rakyat. Jika *sara'* tidak ada, maka orang akan berbuat sewenang-wenang. Jika *bicara* tidak ada, maka hubungan kekeluargaan antara negara-negara yang sekeluarga akan rusak. Jika *pangadereng* diabaikan, itulah yang akan melahirkan pertikaian dan pertikaian berakhir pada permusuhan atau perang. Barang siapa yang mengingkari *rapang*, maka Allah akan mendatang musuh yang kuat (mengalahkannya). Jika *bicara* tidak dijalani, maka orang saling membinasakan karena kesewenang-wenangan tidak dibatasi. Demikianlah yang dikehendaki oleh para leluhur agar *ade'* diperteguh, *rapang* dipelihara dengan cermat, bersama-sama menegakkan kepastian *bicara* (hukum), sehingga yang kesewenang-wenangan dapat dikalahkan dan orang yang lemah dapat memperoleh hak-haknya.

Dengan adanya *sara'* (syariat Islam) sebagai bagian dari *pangadereng*, maka dibentuk perangkat pejabat syariat Islam yang disebut *parewa sara'* yang menangani tugas-tugas keagamaan secara resmi. Pada perkembangan selanjutnya bermunculan pulalah perangkat-perangkat jabatan baru antara lain; dibentuknya *amele'* (amil zakat) yang berwenang mengumpulkan zakat fitrah, serta berwenang mewakili penguasa dalam hal pemeliharaan masjid *wanua* atau kerajaan. Adapun pada perangkat-perangkan masjid adanya *imang* tertentu (imam) sekaligus menjadi guru *angngajing* (semacam sekolah agama informal), *katte'* (khatib), *bidala* atau bilala (dari nama sahabat Nabi

saw. Bilal) yang bertugas sebagai *muazzīn* dan *doja* (marbot) yang bertugas menjaga dan memelihara kebersihan masjid.<sup>8</sup>

Mengenai agama dan kepercayaan pada umumnya masyarakat Tana-Bone telah mengenal suatu kepercayaan sebelum mengenal agama Islam. Mereka mempercayai adanya dewa, juga percaya pada animisme dan dinamisme.

Dewa dimanifestasikan sebagai Tuhan dengan sebutan *Dewata Sewwae* yang berarti Tuhan yang satu atau Tuhan Yang Maha Esa, ini menandakan adanya kepercayaan secara monoteistik.

Kepercayaan pada satu Tuhan ini dalam masyarakat Bugis pada umumnya, menyebut dengan beberapa nama, yang dikenal yaitu *Patotoe* (Sang Penentu Nasib), *Dewata Sewwa* (Yang Maha Esa), dan *To Palanroe* (Sang Maha Pencipta).

Adapun kepercayaan animisme yaitu anggapan adanya roh pada batu, pohon dan lain-lainnya yang melahirkan berbagai macam penyembahan. Animisme mengajarkan bahwa setiap benda baik yang bernyawa maupun tidak bernyawa itu mempunyai roh. Mereka yang mempercayainya akan mengadakan sebuah hubungan baik kepada roh yang telah ditakuti maupun dihormatinya untuk tidak membuat mereka murka. Oleh karenanya tempat-tempat yang dianggap keramat, seperti keyakinan tempat bersemayamnya roh-roh maka di situlah tempat untuk memberikan sebuah penghormatan. Sedangkan dinamisme merupakan kepercayaan pada hal-hal gaib dan mistis. Dalam kepercayaannya bahwa ada benda-benda tertentu yang memiliki kekuatan gaib yang dapat memberi pengaruh kepada kehidupan manusia. Akan tetapi kekuatan gaib itu ada yang bersifat baik ada pula yang bersifat jahat. Benda yang memiliki kekuatan gaib dengan sifat baik, dipakai sebagai pelindung.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. 212-213.

<sup>9</sup>Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya* (Cet II; Jakarta: Universitas Indonesi, 1974), h. 11-13.



Selain itu, sebagaimana pada masyarakat Sulawesi Selatan tidak terkecuali Bugis Bone, bahwa sebelum datangnya agama Islam mereka telah percaya kepada arwah nenek moyang termasuk pada benda-benda yang dikeramatkan sebagaimana yang telah dijelaskan di atas yang kemudian disebut kepercayaan *attoriolong* (leluhur).

Menurut H. Ajiep Padindang hal tersebut di atas merupakan agama Suku Bugis yang disebut agama Sawerigading.<sup>10</sup> Saweragading sendiri adalah seorang manusia, Ayahnya bernama Batara Lattu' keturunan dari Batara Guru, hanya saja pada masa Batara Guru ini dianggap sebagai masa kedewaan.<sup>11</sup> Dalam *Lontara*<sup>12</sup> dikemukakan bahwa Sawerigading diposisikan sebagai tokoh utama dalam perwujudan tata-tertib dan penataan pertama dalam masyarakat suku Bugis.<sup>13</sup>

Dalam pendapat lain Sawerigading di dalam *Lontara* dan *Galigo*<sup>14</sup> ditonjolkan sebagai seorang kesatria yang gagah berani, perkasa dan bijaksana.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup>Lihat Ajiep Padindang, *Penyebaran Islam di Sulawesi Selatan* (Cet. I; Makassar: La Macca Press, 2006), h. 9. Bandingkan Taufik, "Persepsi Masyarakat Palakka terhadap Tradisi Ziarah Kuburan Petta Betta'e di Kabupaten Bone (Suatu Tinjauan Theologis)" *Tesis*. (Makassar: UIN Alauudin, 2018), h. 50.

<sup>11</sup>Lihat R.A. Kern, *I La Galigo*, terj. La Side dan Sagimum M.D., *I La Galigo: Cerita Bugis Kuno* (Cet. II; Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), h. 20.

<sup>12</sup>*Lontara* adalah aksara tradisional masyarakat Bugis dan Makassar. Huruf *lontara* ini pada umumnya dipakai untuk menulis tata aturan pemerintahan dan kemasyarakatan. Istilah "*Lontara*" juga mengacu pada literatur mengenai sejarah dan geneologi masyarakat Bugis. *Lontara* juga pernah dipakai untuk menulis berbagai macam dokumen, dari peta, hukum perdagangan, surat perjanjian, hingga buku harian. Dokumen-dokumen ini biasa ditulis dalam sebuah buku, namun terdapat juga medium tulis tradisional bernama "*Lontara*", naskah ditulis pada daun lontar panjang dan tipis menggunakan lidi yang terbuat dari ijuk kasar (kira-kira sebesar lidi), kemudian daun lontar tersebut digulungkan pada dua buah poros kayu sebagaimana halnya pita rekaman pada *tape recorder*. Lihat Wikipedia, "Aksara Lontara", [https://id.wikipedia.org/wiki/Aksara\\_Lontara](https://id.wikipedia.org/wiki/Aksara_Lontara) (26 April 2019).

<sup>13</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 66.

<sup>14</sup>Disebut juga *Sureq Galigo* atau *La Galigo* merupakan sebuah epik mitos dari peradaban Bugis, ditulis antara abad XIII dan XV dalam bentuk puisi Bugis kuno. Di samping itu, ia juga berfungsi sebagai almanak praktis sehari-hari. Epik ini berkembang melalui tradisi lisan dan tulisan dan masih dipentaskan pada kesempatan tertentu. Epik ini dikatakan juga bahwa bukanlah sebuah teks sejarah karena isinya penuh dengan mitos dan peristiwa-peristiwa luar biasa. Namun, epik ini tetap memberikan gambaran kepada sejarawan mengenai kebudayaan Bugis sebelum abad XIV. Lihat Wikipedia, "Sureq Galigo", [https://id.wikipedia.org/wiki/Sureq\\_Galigo](https://id.wikipedia.org/wiki/Sureq_Galigo) (26 April 2019).



Kepercayaan-kepercayaan yang dideskripsikan di atas menurut Taufik merupakan kepercayaan asli (*ancestor belief*) masyarakat Bone, namun setelah masuknya agama Islam masyarakat mulai berpindah meninggalkan agama lamanya. Sekarang masyarakat Bugis Bone mayoritas penduduknya beragama Islam, namun pada sisi lain walaupun masyarakat telah beragama Islam, kepercayaan-kepercayaan leluhur (*attoriolong*) tersebut disebagian masyarakat masih memiliki peranan dalam sudut pandang kepercayaannya maupun dalam beberapa ritualnya.<sup>16</sup>

Hal yang diungkapkan Taufik, menandakan Islam dan budaya leluhur telah berakulturasi, adanya akulturasi tersebut antara ajaran Islam dengan ritual-ritual *attoriolong*, dikarenakan Islam di Tana-Bone disyiarkan dengan sikap toleran dan penuh kehati-hatian sehingga masyarakat dapat menerima dan menyerap ajaran Islam kedalam alam pikiran budaya dan adat istiadatnya.

Namun pada dewasa ini, masyarakat Tana-Bone yang dahulunya kental dengan budaya *attoriolongnya* sekarang lambat laun telah ditinggalkan karena pahamnya masyarakat tentang ajaran Islam<sup>17</sup> dimana kebanyakan ajaran-ajaran *attoriolong* tersebut tidak berkesesuaian dengan ajaran al-Qur'an dan hadis.

---

<sup>15</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)* (Cet. I; Makassar: Yayasan Al Muallim, 2006), h. 3. Disebutkan pula Sawerigading dan sebagainya (tokoh-tokoh dalam *Galigo*, seperti Batara Guru, We' Nyili'timo, Batara Lattu', We' Opu Sengngeng, We' Cudai,) digambarkan sebagai tokoh-tokoh manusia istimewa, titisan para dewa. Sepanjang kisahnya, tidak terdapat adanya keterlibatan dengan manusia biasa. Semuanya adalah kisah dewa-dewa dan semuanya terjadi menurut suratan para dewata yang turun dari langit. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 1. Lihat pula Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 65.

<sup>16</sup>Lihat Taufik, "Persepsi Masyarakat Palakka terhadap Tradisi Ziarah Kuburan Petta Betta'e di Kabupaten Bone (Suatu Tinjauan Theologis)", h. 50.

<sup>17</sup>Dikatakan lambat laun telah ditinggalkan karena pada kenyataannya masih saja terdapat pada sebahagian masyarakat yang mempercayai mitos-mitos pra Islam, pemujaan dan persembahan kepada benda atau tempat yang dikeramatkan.

Adapun dalam sistem kekerabatan masyarakat Bone dikenal atau dinamakan *assiajingeng* yang merupakan salah satu aspek dari *pangadereng*. Di samping itu terdapat pula sebuah yang disebut Patron-Klien (*patron-client*).

Dalam masyarakat mana pun, hubungan kekerabatan merupakan aspek utama, baik karena dinilai penting oleh anggotanya maupun karena fungsinya sebagai struktur dasar yang akan membentuk suatu tatanan masyarakat. Pengetahuan mendalam tentang prinsip-prinsip kekerabatan sangat diperlukan guna memahami apa yang mendasari berbagai aspek kehidupan masyarakat yang dianggap paling penting oleh orang Bugis tidak terkecuali masyarakat Bone yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain dalam membentuk tatanan sosialnya. Aspek tersebut antara lain adalah perkawinan, hirarki sosial, kekuasaan dan pengaruh pribadi.<sup>18</sup>

#### 1) *Assiajingeng*

*Assiajingeng* dapat berarti seseorang yang memiliki asal-usul yang sama atau dalam artian yang mempunyai hubungan darah, jauh ataupun dekatnya hubungan kekerabatan tersebut ditentukan oleh lapisan leluhur yang seberapa menghubungkan mereka. Hubungan dengan berdasarkan nenek moyang ini, baik dari pihak Ayah maupun Ibu, menyatukan mereka dalam suatu sistem kekerabatan dan memisahkan ia dengan *tau laing* (orang lain).<sup>19</sup>

Masyarakat Bone tidak memiliki suatu kelompok kekerabatan yang bersifat bilateral yang mengutamakan salah satu pasangan nenek moyang saja, seperti orang Toraja yang hanya memusatkan inti kelompok keluarga masing-masing pada sebuah rumah keluarga (*tongkonan*). Namun yang terpenting bagi masyarakat Bone adalah dicapainya derajat yang tinggi dalam sistem stratifikasi sosial. Friedericy dalam uraian

---

<sup>18</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, terj. Abdul Rahman Abu, et. al., *Manusia Bugis* (Cet. I; Jakarta: Nalar, 2006), h. 175.

<sup>19</sup>Uraian lebih lanjut lihat Christian Pelras, *The Bugis*, 177.

Prof. Mattulada, menyebutkan bahwa sistem kekerabatan seperti ini masuk dalam bagian kekerabatan parental atau belineal.<sup>20</sup>

## 2) Hubungan Patron-Klien

Sejalan dengan *assiajingeng* orang Bugis Bone yang menetapkan status seseorang berdasarkan keturunan, juga di dalamnya sistem pemerintahan yang membagi masyarakat ke dalam unit-unit wilayah dengan pemimpin atau penguasanya masing-masing. Seperti yang terjadi pada masyarakat dahulu bahwa di Tana-Bone terbagi atas beberapa *wanua* (negeri/daerah) yang pemimpinnya disebut *Matoa Anang*.<sup>21</sup>

Dua sistem tersebut menjadikan tingginya tingkat stabilitas sosial Tana-Bone karena mengalokasikan kepada setiap individu tempat yang permanen dalam suatu bagian masyarakat tertentu. Terdapat pula sebuah sistem yang memungkinkan dapat terjadinya mobilitas sosial, persaingan di antara mereka yang sederajat, kerjasama antar srata sosial dan integrasi dalam berbagai kelompok yang biasanya tidak memperhitungkan pada batas wilayah. Sistem inilah disebut sistem patron-klien.<sup>22</sup>

Dalam sistem patron-klien, hubungan antara pemimpin dengan pengikutnya diikat oleh hak dan kewajiban masing-masing. Jika seorang pengikut “mendaulat” kepada bangsawan sebagai tuannya, maka ia berarti telah menyatakan siap sedia memenuhi seluruh perintah tuannya, termasuk di antaranya perintah untuk berperang, berburu, menjadi asisten rumah tangga dll. Sebaliknya pemimpin yang telah didaulat harus memenuhi kebutuhan sehari-harinya seperti di antaranya memberi tempat tinggal, pakaian, makanan termasuk melindungi dirinya dari bahaya dan itulah yang menjadi ganti upah mereka.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup>Urain lebih lanjut lihat dan bandingkan Christian Pelras, *The Bugis*, 176-177 dan Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 38-40.

<sup>21</sup>Hal ini akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya terkait Sejarah Tana-Bone.

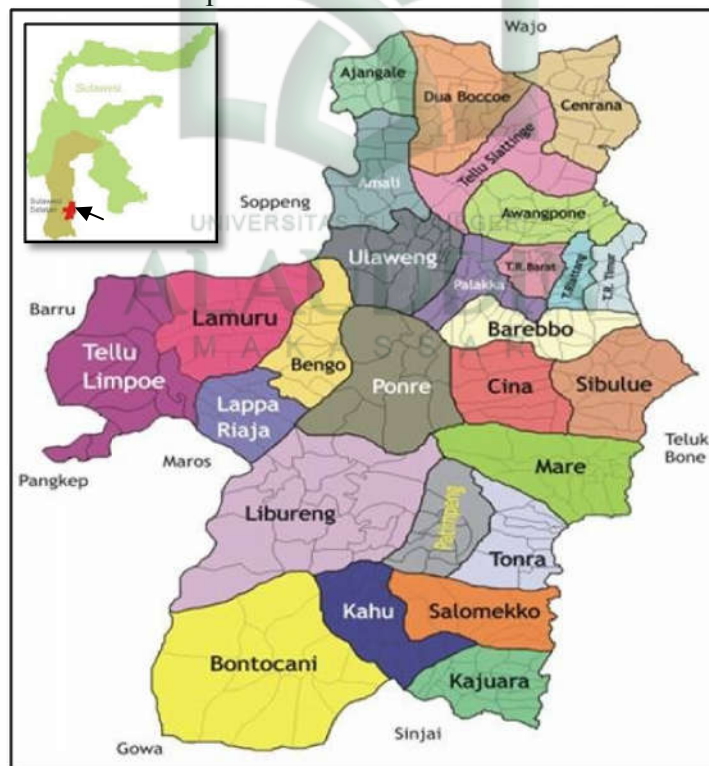
<sup>22</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. 203.

<sup>23</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. 204.

Hal tersebut di atas pada dasarnya telah mengindikasikan kalau di Tana-Bone pada zaman dahulunya adanya seorang budak dalam bahasa Bugis disebut *ata*. Namun budak dalam hal ini tidak seperti perbudakan sebagaimana yang pernah terjadi di zaman jahiliah. Terdapat sebuah perbedaan, utamanya terletak pada status hukum pengikut karena meski bergantung kepada tuannya, mereka tetap berstatus orang yang bebas (*to maradeka*). Olehnya menurut hukum, mereka bebas memisahkan diri, dan tidak diperlakukan semena-mena serta hak-haknya pun dilindungi oleh hukum adat.<sup>24</sup>

Dijelaskan bahwa hubungan antara pemimpin dan pengikut, ataukah patron dan klien, terjalin secara sukarela dan hanya berdasarkan kontrak yang tidak tertulis. Hubungan ini bisa berakhir kapan saja, dan sepanjang klien tidak memiliki hutang kepada patronnya, maka dia sebagai klien setiap saat dapat saja pindah ke patron lain.<sup>25</sup>

Gambar 2.1  
Peta Kabupaten Bone Berdasarkan Kecamatan



<sup>24</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. 204.

<sup>25</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, 205.

## 2. Periodisasi Terbentuknya Bone

Belum banyak diketahui tentang asal muasal pra-sejarah Bone dan penduduknya, kecuali para penulis selalu merujuk pada *Galigo* yang menyebutkan Batara Guru sebagai *mula tau*, permulaan adanya manusia di Sulawesi. Batara Guru kawin dengan We Nyili'timo, dianggap peletak dasar pembentukan negeri yang kemudian menjelma menjadi sebuah kerajaan besar yang disebut Kerajaan Luwu. Wilayah kekuasaannya melingkupi Sulawesi dan sekitarnya. Batara Guru melahirkan Batara Lattu' yang selanjutnya melahirkan Sawerigading.<sup>26</sup> Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa masa Batara Guru, dianggap oleh beberapa penulis sebagai masa ke-Dewa-an, karena itu *La Galigo* dikatakan karya mitologis.<sup>27</sup>

Sebagaimana halnya di atas, menurut H. A. Fahsar Mahdin Padjalangi (Bupati Bone -sekarang) yang dikutip Fadli el-As'ady bahwa kapan mulai terbentuknya Kerajaan Bone, sampai saat ini belum ada yang dapat menentukan secara pasti. Dikatakan demikian karena dalam *Lontara* hanya disebutkan bahwa setelah keturunan Sawerigading sudah tidak ada (menghilang), maka terjadilah kekacauan di Tana-Bone. Hukum dan adat istiadat sudah tidak dihiraukan, sehingga yang berlaku adalah hukum rimba, yakni yang kuat menguasai yang lemah.<sup>28</sup> Pada masa kekacauan itu digambarkan sebagai suatu keadaan di mana masyarakat hidup dalam hasrat kebinatangan, tanpa norma, adat dan aturan-aturan yang mengikat. Keadaan yang kacau balau ini dikenal

---

<sup>26</sup>Tokoh-tokoh dalam *Galigo*, seperti Batara Guru, We' Nyili'timo, Batara Lattu', We' Opu Sengngeng, We' Cudai, Sawerigading dan sebagainya digambarkan sebagai tokoh-tokoh manusia istimewa, titisan para dewa. Sepanjang kisahnya, tidak terdapat adanya keterlibatan dengan manusia biasa. Semuanya adalah kisah dewa-dewa dan semuanya terjadi menurut suratan para dewata yang turun dari langit. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 1. Lihat pula Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 65.

<sup>27</sup>Uraian lebih lengkap tentang Batara Guru dan Batara Lattu dapat dilihat dalam R.A. Kern, *I La Galigo*, h. 20-82.

<sup>28</sup>Lihat Fadli el-As'ady, *Bone dalam Perspektif: Membongkar Fakta Menuju Bone Baru*, h. 54. Lihat pula A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang* ([t.c.]; Watampone: [t.p.], 1969), h. 1.

dalam istilah “*Sianre Bale*” yaitu manusia saling memangsa antara satu dengan yang lainnya, bagaikan ikan besar yang memangsa ikan kecil.<sup>29</sup>

Situasi yang terjadi setelah habisnya (hilangnya) keturunan dari Kerajaan Luwu (Sawerigading) yang memerintah di Tana-Bone,<sup>30</sup> menyebabkan terjadinya kekosongan kepemimpinan. Masyarakat pada saat itu hidup secara berkelompok atau perkauman berdasarkan hubungan darah (keturunan) dan setiap *anang* (kelompok dalam suatu daerah) memiliki pimpinan yang dipilih dari anggota kelompoknya masing-masing yang diberi gelar “*Matowa*”.<sup>31</sup>

Di dalam *Lontara* tidak disebutkan secara pasti jumlah *matowa* di Tana-Bone, namun dalam sejarah Bone sendiri, terdapat adanya tujuh *matowa* yang terkenal yaitu 1) *Matowa* Ujung; 2) *Matowa* Ponceng; 3) *Matowa* Ta’; 4) *Matowa* Tibojong; 5) *Matowa* Tanete Riattang; 6) *Matowa* Macege; dan 7) *Matowa* Tanete Riawang.<sup>32</sup>

Walau demikian adanya *matowa* pada masing-masing kelompok, namun belum mampu membawa masyarakat untuk hidup dalam nuansa damai dan tenteram. Hal ini disebabkan langsung dari kondisi yang tidak adanya lagi tokoh yang mereka anggap sebagai pemimpin besar yang dapat mempersatukan visi dan misi dari ketujuh *matowa* tersebut. Selain itu juga disebabkan punahnya (tidak terdeteksinya) keturunan-keturunan La Galigo di Tana-Bone. Dan ketujuh *matowa* kelompok masyarakat saling mengklaim

---

<sup>29</sup>Disebutkan bahwa ada tujuh lapis turunan (tujuh generasi) lamanya tidak ada pemimpin/raja, selama itu pula oaring tidak kunjung saling kenal mengenal, tidak punya pengaturan dan aturan lagi. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 49.

<sup>30</sup>Tanah Luwu adalah kerajaan yang menjadi cikal bakal adanya raja-raja yang bertali-temali kekeluargaan dengan raja-raja Bugis lainnya di Sulawesi Selatan. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 67.

<sup>31</sup>Demikian pula cerita yang terdapat di tanah Soppeng. Setelah raja-raja asal langit itu kembali ke langit, terjadilah kekosongan pemerintahan seperti yang dialami di Tana-Bone. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 67. Lihat pula Fadli el-As’ady, *Bone dalam Perspektif*, h. 54., dan A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 1.

<sup>32</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 5.



hak atas kepemimpinan wilayah di Tana-Bone sehingga konflikpun tidak dapat dihindarkan, baik konflik antara satu kaum dengan kaum lainnya, bahkan antara individu-individu dalam kelompok itu sendiri.<sup>33</sup>

Konflik antar *wanua* (daerah/negeri) dengan *wanua* lainnya di Tana-Bone, di samping disebabkan oleh terjadinya kekosongan pemimpin (raja), juga disebabkan oleh tidak adanya aturan atau *pangadereng* yang dijadikan pedoman. Perang antar *wanua* dengan *wanua* lainnya digambarkan sebagai perang saudara yang harus dibayar mahal oleh suku Bugis Bone sendiri. Dikatakan demikian karena tidak hanya berakibat pada kerugian materiel, akan tetapi juga berakibat pada kerugian non-materiel, seperti pecahnya persatuan dan lemahnya persaudaraan sesama orang Bone (*assitoboneng*) serta tidak adanya saling menghormati antara *wanua* dengan *wanua* lainnya.

Lebih jauh, Andi Palloge mengemukakan keadaan masyarakat Bone sebelum adanya *To Manurung*, bahwa

*Sianre baleni tauwwe, siabbeli-belliang, de'tona ade', de'tona bicara, riasenni pitu-tutturenni ittana de' arung, de' ade', sikoniro ittana tessimenna siewa ada To-Bone.*<sup>34</sup>

Artinya; Manusia hidup saling terkam-menerkam bagaikan ikan besar memakan ikan yang kecil, tidak saling menyapa (tegur-menegur), tanpa adat, tanpa *bicara* (pengadilan) atau peraturan, dianggaplah sudah tujuh turunan (generasi) tidak ada *arung* (raja) dan adat istiadat, selama itu pula orang Bone tidak saling kenal-mengenal.

Kondisi kacau balau yang dialami oleh masyarakat seperti yang digambarkan di atas, berlangsung dalam kurun waktu yang cukup panjang, di samping itu juga disertai gejala-gejala alam yang tidak biasa. Dikatakan bahwa pada suatu hari cuaca terang

---

<sup>33</sup>Konflik antar *matowa* berlangsung selama bertahun-tahun. Masing-masing mengklaim sebagai keturunan La Galigo, namun karena tidak mampu menunjukkan bukti-bukti karena belum mengenal silsilah maka mereka hanya merasa berhak atas kepemimpinan tersebut. Semangat kejahiliahan membara untuk saling atas-mengatasi sehingga perang saudara tidak bisa dihindari.

<sup>34</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 4.



benderang tiba-tiba turun hujan yang sangat lebat, guruh dan kilat sambung-menyambung diiringi oleh gempa bumi yang hebat sehingga penduduk Tana-Bone gempar, dan mereka tidak tahu harus berbuat apa. Keadaan ini berlangsung selama tujuh hari. Setelah peristiwa telah reda, penduduk Tana-Bone melihat adanya seorang laki-laki *massangiang pute* (berbusana putih) di tengah padang. Penduduk Tana-Bone yang sebelumnya bermusuhan kembali hidup dalam damai dan mereka berkumpul membicarakan atas kejadian yang baru saja dialaminya. Tidak berselang lama dalam percakapan mereka, muncul seorang yang berseragam putih di tengah padang seiring dengan berakhirnya peristiwa alam yang baru saja menimpa mereka. Maka mereka sepakat mendatangi dan memohon kesediaanya untuk dijadikan raja. Tetapi yang bersangkutan sendiri menyatakan dirinya bukanlah raja, melainkan hanya pengapit atau pengabdian *To Manurung* yang ada di Matajang<sup>35</sup> lalu diantarlah rakyat Bone ke Matajang tempat *To Manurung* yang dimaksud.<sup>36</sup>

Dalam ceritera lain, bahwa ketika peristiwa alam yang menakutkan dan mencemaskan itu berhenti, orang-orang melihat ada cahaya terang di Matajang. Pada saat itu pula muncul orang yang berpakaian serba putih yang sedang duduk di atas batu. Kehadiran orang berpakaian putih tersebut tidak diketahui asal usulnya, sehingga orang-orang yang melihatnya beranggapan bahwa orang-orang *massangiang pute* (yang berbusana putih) *To Manurung* yang berarti “*To*” adalah orang dan “*Manurung*” yang turun, maka dapat dimaksudkan orang yang telah turun.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup>Suatu tempat yang letaknya di sebelah selatan Kota Bone (Watampone), tepatnya di Kecamatan Kahu. Lihat Pemerintah Kabupaten Bone, “Daftar Desa dan Kelurahan Wilayah Kabupaten Bone”, *Website Resmi Pemerintah Kabupaten Bone*, <https://bone.go.id/2017/01/22/daftar-desa-dan-kelurahan-wilayah-kabupaten-bone/> (15 Mei 2019).

<sup>36</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 5. Lihat pula A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 1-2.

<sup>37</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 2.

Berita tentang kehadiran *To Manurung* tersebar ke seluruh *wanua* (daerah) di Tana-Bone, maka dalam waktu yang singkat mereka pun berdatangan untuk menyaksikan dan menemuinya. Demikian pula dengan para *matowa* yang tadinya saling berperang, bersepakat untuk menghentikan peperangan dan bersama-sama menemui *To Manurung massangiang pute* (berbusana putih) dengan maksud untuk meminta kesediaannya tinggal di Tana-Bone serta mau diangkat menjadi raja. Akan tetapi, setelah para *matowa* tiba di tempat dan terjadi dialog, maka diketahui bahwa orang yang berpakaian putih itu bukanlah *To Manurung*, melainkan pelayan *To Manurung* yang sesungguhnya.<sup>38</sup>

Ketika para *matowa* mengemukakan keinginan dan maksudnya untuk meminta kesediaan *To Manurung* tinggal di Tana-Bone, maka orang yang berbusana putih itu mengantar para *matowa* untuk bertemu dengan *To Manurung* yang sedang duduk di atas batu datar dengan memakai pakaian serba kuning (*massangiang ridi*). Terdapat tiga orang yang mengapitnya, seorang yang memayunginya dengan payung kuning, seorang yang mengipasinya, dan seorang lagi membawa/memegang puan (tempat sirih) dan juga terdapat sebuah bendera.<sup>39</sup> Melihat penampilan orang yang berpakaian serba kuning, dipastikan bahwa itulah *To Manurung* yang sebenarnya.<sup>40</sup> Maka selanjutnya para *matowa* menyampaikan permohonannya kepada *To Manurung*, sebagai berikut:

*Iyanamai kilaoang riko lamarupe', maelokka tamaseyang, tamaradde'na ri tanata. Ajanna tallajang, tudannimai na idi'na kipopuwang, elomu elo'kkeng, passuromukkuwa. Namauna ana'mang, bainemang, narekko muteawi kiteaitoi. Sarekko tudang mannekki mai, naikona puatakkeng, elomu elo'kkeng, passurommuna kiolai. Angikko kuraukkaju, tegakommiring riakkeng riattappalireng. Ellauko kiabbere, angolli'ko kisawe, attampako kilao. Iyakiya*

---

<sup>38</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 2.

<sup>39</sup>Barang-barang bawaan *To Manurung* tersebut menjadi barang-barang kebesaran (*arajang*) pertama dari Kerajaan Bone. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 5.

<sup>40</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 2.

*ampirikkeng temmakare, mudongirikkeng temmatippe, musalipurikkeng temmacekke.*<sup>41</sup>

Artinya; Adapun maksud kedatangan kami kepadamu wahai *lamarupe'* (*To Manurung*) adalah agar kiranya mengasihi kami dengan menetap di tanahmu (*Tana-Bone*). Janganlah menghilang lagi, tetapi duduklah di atas tahtamu, kami angkat engkau menjadi raja kami, kemauanmu menjadi kemauan kami, segala perintahmu kami patuhi. Walaupun anak dan isteri kami, jika engkau tidak menyukai, maka kami juga menyukai. Sekiranya engkau berkehendak duduk di atas tahta (menjadi raja di *Tana-Bone*), maka kami semua menjadi abdimu, kemauanmu adalah kemauan kami, perintahmu kami patuhi. Engkau ibarat angin dan kami ibarat dedaunan, ke mana angin bertiup, ke situlah kami ikuti. Jika engkau minta pasti kami memberikan, jika engkau memanggil pasti kami menyahut, jika engkau mengundang pasti kami datang. Akan tetapi lindungilah kami supaya tidak dimakan tikus (*kare*), Anda jaga kami supaya tidak dimakan burung pipit (*dongi*), Anda selimuti kami supaya tidak kedinginan.<sup>42</sup>

Setelah *To Manurung* mendengarkan permintaan dari rakyat Bone yang diwakili oleh para *matowa*, beliaupun berkata

*“Teddua nawa-nawao temmaballecco’ko”* yang berarti “apakah engkau berkata benar?” Mereka menjawab, *“Teddua nawa-nawakkeng temmaballecco’kkeng”* yang artinya “kami berkata benar”. . . *To Manurung* menerima permintaan tersebut dengan berkata *“Ujujung uparibotto ulu ada-adammu to maegae, upateripakkapakka ulaweng alebbiremму ada-adammu, riwettu mabbulo sipeppamu, rimaelomu pancajia arung.”* Artinya; Usul kalian saya junjung di atas kepala kemuliaan pernyataan kalian saya naikkan di atas usungan emas, atas kesepakatan kalian mengangkatku menjadi raja.<sup>43</sup>

Percakapan di atas, kepada *To Manurung* dimintai oleh orang Bone agar sudi merajai serta mengatur mereka. Permintaan itu diterima oleh *To Manurung* dengan

---

<sup>41</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 50. Lihat pula A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 2-3.

<sup>42</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 50.

<sup>43</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 3.

syarat masyarakat Bone mau bersumpah setia serta memegang teguh sumpahnya itu, sehingga dengan demikian *To Manurung* berkewajiban untuk mendatangkan ketertiban, kemakmuran serta bersikap adil kepada rakyatnya. Setelah terjalin kesepakatan, *To Manurung* dipindahkan dari Matajang ke Bone, kemudian mendirikan Kawerrang yang pada periode selanjutnya disebut Lalebbata hingga menjadi Watampone.<sup>44</sup>

Oleh karena itu, sejarah Tana-Bone pada substansinya baru dimulai pada masa ini yaitu permulaan abad XIV M. dengan kedatangan *To Manurung* ri Matajang<sup>45</sup> yang kemudian diberi gelar *Mata Silompo'e* setelah dideklarasikannya sebagai *Arumpone* (Raja Bone) yang pertama.<sup>46</sup> Ia memerintah 40 tahun lamanya dari tahun 1330-1370 M.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup>*Kawerrang* adalah sebuah ikatan persatuan atas tujuh daerah (*wanuwa*) hal ini semacam dengan *confederasi*. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 5-6. Tujuh ikatan *wanuwa* ini membangun wilayahnya dengan Ibu kota Kawerrang tepatnya berada dalam *wanuwa* Tanete Riattang di tepi sungai Bone. Kota Kawerrang sebagai pusat pemerintahan berasal dari nama tumbuhan yang disebut *Awerang* yang banyak tumbuh di sekitar sungai Bone, sekarang terletak di jalan Manurunge, Kecamatan Tanete Riattang Kota Watampone. Adapun penamaan Kota Kawerrang menjadi Kota Lalebbata, berubah saat Tana-Bone yang pusat kotanya (*Kawerrang*) didirikan benteng pertahanan yang disebut *Lalebbata* yang terbuat dari tanah liat dari bukit *Wanuwa* Bukaka dengan tinggi rata-rata 5 meter pada masa pemerintahan Raja Bone VIII La Ulio Botoe (1535-1560 M.) yang kemudian direnovasi dan dipertebal oleh Raja Bone VII La Tenrirawe Bongkange (1560-1578M.). Pada masa Raja Bone XIII La Madderemmeng (1631-1640 M.) benteng ini diperluas hingga di beberapa wilayah Kerajaan Bone. Ibu Kota Lalebbata Kerajaan Bone berakhir tahun 1905, ketika VOC menaklukkan Tana-Bone dengan hasil musyawarah pada tanggal 24 Agustus 1905. Kota Lalebbata berubah menjadi Watampone (yang berarti pusatnya Bone) pada musyawarah *Ade Pitu* bersama Hindia Belanda di Bola Subbie Istana Raja Bone XXXI La Pawawoi Karaeng Sigeri (1895-1905 M.). Lihat Teluk Bone, “Jejak Kota Tua Bone”, *TelukBone*, (15 Agustus 2012) <https://telukbone.id/2012/08/15/jejak-kota-tua-bone/> (15 Mei 2018).

<sup>45</sup>Dalam pendapat A. Palloge bahwa *To Manurung* yang bergelar *Mata Silompo'e* sebagai Raja Bone I tidak ditemui nama aslinya. Begitu pula yang dikatakan oleh A. Muh. Ali dalam A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 4. Namun dalam *Latoa* karya Mattulada ia mengemukakan bahwa ia bernama Simpuru'siang. Ketika beberapa waktu lamanya tidak adanya raja, datanglah *To Manurung* bernama Simpuru'siang yang diceritakan sebagai saudara Lette Pareppa'. Simpuru'siang kawin dengan Patiayangjala bergelar *Toppo'e ri Busa Empong* diceritakan sebagai anak Saweragading dengan We' Cudai'. Dari perkawinan antara Simpuru'siang dengan Patiayangjala, lahirlah *Ana'kaji*, yang seterusnya menjadi cikal-bakal raja-raja Bugis lainnya. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 67.

<sup>46</sup>Gelar “*Mata Silompo'e*” yang diberikan kepada Manurungnge ri Matajang didasarkan pada sifatnya yaitu ketika ia melihat orang yang berkumpul dalam suatu tempat (padang/lapangan) seketika itu ia dapat mengetahui jumlah orang tersebut. Maka digelarlah *Mata Silompo'e* yang artinya orang yang mempunyai “pandangan luas”. Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 4. Selain gelar *Mata Silompo'e* ia juga digelar *Petta Mangkau'* artinya yang bertahta.

<sup>47</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 5. Lihat pula Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 67.

Pada mula terbentuknya Kerajaan Bone dibawah pimpinan Raja Manurungnge ri Matajang, Tana-Bone melingkupi daerah yang tidak begitu luas kira-kira 5 km<sup>2</sup>. Ia merupakan gabungan beberapa persekutuan masyarakat kaum yang disebut *anang*. *Anang* itu dipimpin oleh *Matowa Anang* (ketua kaum). Para ketua kaum itu bersama-sama menyerahkan kekuasaan pemerintahan *anang* kepada *To Manurung*, sebagai pemimpin pemerintahan sentral. Dengan demikian terciptalah Kerajaan Bone, yang lambat laun di bawah pimpinan *To Manurung* daerah Tana-Bone meluas ke berbagai *wanua-wanua* (negeri-negeri) sekitarnya, yaitu 1) Kerajaan Awangpone; 2) Kerajaan Pattiro; 3) Kerajaan Cina; dan 4) Kerajaan Palakka,<sup>48</sup> baik penggabungan sukarela maupun tekanan atau dengan cara penaklukan, serta perkawinan.<sup>49</sup>

Mengenai asal usul *To Manurung*, terdapat berbagai macam versi, akan tetapi yang umum diketahui dan menyejarah bahwa *To Manurung* berasal (turun) dari langit sesuai dengan arti kata *To Manurung* itu sendiri. Yaitu *To Manurung* yang asal katanya *Tau Turung*, yang masing-masing berasal dari bahasa Bugis yang dalam terjemahan bebasnya berarti “orang yang turun dari ketinggian”. Adapun pada penggunaan kata *Manurung’e*, dalam aturan bahasa Bugis, khususnya Bugis-Bone akhiran “e” dipakai untuk menunjuk kata kepunyaan, akhiran “nya” dalam bahasa Indonesia. Sehingga akhiran “e” pada kata *manurung* yang diikutinya akan menunjukkan arti “dialah orang yang turun dari ketinggian”.

Kepercayaan Bugis termasuk Makassar (Bugis-Makassar) sebelum mengenal Islam, *To Manurung* dianggap sebagai perwujudan Tuhan dalam Bugis di sebut *Dewata*. *To Manurung* manusia yang turun dari langit, namun bukan sebagai manusia pertama (Ādam a.s.). Namun seiring perkembangan zaman dan pengetahuan, sulit

---

<sup>48</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 4-5.

<sup>49</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 67.

rasanya untuk menerima argumen-argumen *to riolo* (nenek moyang). Karenanya sejumlah asumsi yang dibangun oleh para pakar masa kini sangat penting dalam memberikan beberapa statemen-statemen modern dalam artian pendapat yang kini tidaklah didasarkan sebagaimana pendapat nenek moyang dahulu kala. Pada dewasa ini istilah *to manurung* dalam berbagai pandangan menuai dalam beberapa asumsi, di antaranya;

Pertama menurut Muhammad Ali Arham, pada istilah *Manurunge*, sebenarnya terdapat beberapa interpretasi. Karena dalam lontara sendiri tidak tertulis huruf yang berdobel “n” namun penyebutannya ada. Seperti pada kata “*manurunge*” tersebut yang bisa dibaca “manurung” bisa pula dibaca “*mannurung*”. Kedua kata ini memiliki arti masing-masing. Pertama disebut “*manurung*” yang dalam bahasa Bugis artinya adalah orang yang turun, yaitu turun dari langit. Maka tentu pengertian seperti ini akan mengarah pada sesuatu yang mistis “orang yang turun dari langit”. Kedua dapat disebut “*mannurung*” yaitu orang yang mempunyai cahaya. Dalam bahasa Arab kata “*nūr*” berarti cahaya. Dikatakan demikian karena pada saat kedatangan Manurunge ri Matajang, saya melihatnya dengan “*li taskumu ilaihā*” yaitu sebuah kedamaian. Bahkan diperkuat oleh argumentasi masyarakat pada waktu itu dengan mengatakan “*e puang, angingki urakkaju*” bahwa apa yang engkau kehendaki kami akan ikut bahkan pad ekstrimnya disebutkan kalau saja engkau menaruh minat pada anggota keluarga kami, kami akan berikan yang pasti engkan tinggal (di Tana-Bone). Maka *li taskunu ilaihā* konsep kedamaian dan ketentraman itu ada pada Manurung’e ri Matajang. Bahkan konsep *mawaddah* dan *wa rahmahnya* pun ada, *mawaddah* mengarah kepada fisik seperti kebahagiaan, karena mampu menetralkan keadaan. Sedangkan pada *mawaddahnya* seperti pada bendera *Worongpronge* yang diciptakan oleh Manurunge ri Matajang, bahwa di manapun bendera itu ada maka sayapun berada di sana walaupun



saya sudah tidak ada lagi di dunia. Ini merupakan bagian dari konsep *wa rahmah* dalam Islam, bahwa dia sudah tidak ada namun nilai dari pesan-pesan beliau terus hidup. Walaupun konsep ayat ini sasarannya pada pernikahan namun bisa saja hal tersebut dihubungkan dengan mengambil nilai hikmah dan *mau'izah* pada peristiwa Manurunge.<sup>50</sup>

Kedua, menurut Syarifah Suhra, -karena terdapat ceritera lain yang bersumber dari beberapa pendapat orang tua bahwa ada yang menanggapinya *Manurung* adalah orang pertama di Bumi adapula beranggapan orang yang pertama menginjakkan kakinya di suatu wilayah-, Maka menurut Syarifah Suhra, *Manurunge* tidak bisa dipahami sebagai manusia pertama di Bumi secara umum, tetapi kalau ia manusia pertama di sebuah wilayah maka itu sah-sah saja. Misal, *To Manurung* di Bone, orang yang pertama kali menginjakkan kakinya di Bone, yang memperkenalkan, membentuk, membina, dan membangun struktur masyarakat Bone. *To Manurunge* artinya orang yang turun, namun tidak berarti orang yang turun dari langit, tetapi orang yang turun menginjakkan kakinya di wilayah tertentu. Karena ketika dipahami *To Manurung* adalah orang yang turun dari langit maka itu bertentangan dengan nilai Islam, karena dalam Islam manusia pertama itu adalah Nabi Adam a.s.<sup>51</sup>

Ketiga, menurut Petta Tappu, sebagai pendapat yang dapat menutup berbagai argumen yang ada bahwa *Manurunge* hanyalah istilah yang paling tepat digunakan oleh rakyat Bone pada masa dahulu kepada sesuatu atau sosok yang tidak diketahui asalnya.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

<sup>51</sup>Syarifah Suhra Bin Yahya (44 tahun), Tokoh Agama dan Perempuan, *Wawancara*, 13 November 2019.

<sup>52</sup>Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.



Oleh karena itu bertolak dari beberapa pendapat di atas, satu hal penting yang disepakati adalah bahwa *To Manurung* merupakan manusia yang mempunyai kelebihan dibandingkan manusia lainnya; pandai dan mempunyai wawasan yang lebih luas dibandingkan masyarakat sekitarnya. Terbukti ia dapat menyampaikan dan membawa ajaran tentang tata kehidupan dan tata kemasyarakatan. Olehnya secara fungsional, tidaklah berlebihan sekiranya dikatakan bahwa *To Manurung* adalah orang pembawa misi atau ajaran kebenaran dan keselamatan tidak hanya untuk rakyat Bone, namun juga pada masyarakat Jazirah Sulawesi Selatan pada umumnya.<sup>53</sup>

Sejarah *To Manurung* dalam *Lontara* dan *Galigo* sebagai cikal-bakal raja-raja di jazirah Sulawesi Selatan dibagi atas tiga periode.<sup>54</sup> Konsepsi *To Manurung* dari beberapa periode ini menjadi pangkal kelahiran kerajaan-kerajaan dalam periode yang dinamakan periode *Lontara*, seperti yang telah disebutkan, konsepsi *To Manurung* sebagai suatu konsep bentuk kepemimpinan dalam kerjaan Bugis-Makassar.

---

<sup>53</sup>Berbeda dengan di daerah lain, sebut misalnya di pulau Jawa, yang banyak meninggalkan jejak sejarah seperti prasasti yang informasinya dapat bertahan lama. Oleh sebab itu, *lontara* harus diletakkan pada posisi terdepan sebagai bahan kajian untuk mengungkap misteri perjalanan suku-suku di Sulawesi. Selain di Netherland-Belanda, keberadaan *Lontara* yang mempunyai informasi penting mengenai sejarah Kerajaan Bone, khususnya kebudayaan Bugis, disinyalir masih banyak berserakan di tangan-tangan penduduk. Namun ada kepercayaan benda-benda sejarah ini memiliki “tuah” sehingga mereka enggan memberikan kepada peneliti. Mereka masih percaya bahwa dengan memegang *Lontara* dan sejenisnya, kewibawaan mereka akan tetap terjaga dan senantiasa dihormati oleh masyarakat. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 67.

<sup>54</sup>*To Manurung* pertama adalah seorang lelaki perkasa yang bernama Tamboro’ Langi yang berada di puncak Gunung Latimojong. Istrinya Datu Palinge dianggap sebagai dewi penguasa pertiwi (dunia bawah). Putera sulung mereka bernama Sandaboro yang memperanakkan La Kipadada. Putera-putera La Kipadada inilah yang kemudian menjadi *Somba* (raja) di Gowa, *Puang Sangalla* (raja) di Tana Toraja, *Pajung* atau *Datu’* (raja) di Luwu, dan *Mangkau’* (raja) di Bone. Ketika dunia dilanda kekacauan, maka turunlah *To Manurung* kedua (periode kedua) yaitu datangnya Batara Guru. Dalam silsilahnya, Batara Guru kawin dengan We’ Nyili’timo dan melahirkan Batara Lattu, Batara Lattu kawin dengan We’ Opu Sengngeng putri dari Masyrik dan melahirkan Sawerigading. Sawerigading inilah yang dianggap menjelma di pantai Sulawesi Tengah yang memperbesar kerajaannya dengan berpusat di tanah Luwu. Setelah periode Sawerigading mengalami kemunduran, sampai tidak adanya lagi raja yang memerintah di bumi maka diturunkanlah generasi *To Manurung* ketiga. Periode ketiga, terdiri dari beberapa orang dan mendarat di beberapa tempat yang ada di Sulawesi Selatan. *To Manurung* di Luwu yaitu Sempuru’siang. di Bone bernama Mata Silompoe, terdapat pula *To Manurung* di Gowa kawin dengan Karaeng Bayo. *To Manurung* di Bacukiki kawin dengan *To Manurung* di Lawaramparang. Anak cucu turunan *To Manurung* inilah yang kemudian secara turun temurun menjadi raja yang memerintah di masing-masing kerajaan yang ada di Sulawesi. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 2-4.

Perjanjian Matajang pada tahun 1330 M. awal abad XIV M. sebagai deklarasi atas berdirinya Kerajaan Bone merupakan kontrak politik antara rakyat dan raja. Dalam perjanjian ini dijelaskan dan ditegaskan hak-hak rakyat dan kewajiban pemerintah (raja) terhadap rakyat. Di lain sisi, rakyat Bone mempunyai kepentingan untuk hidup damai, tenang dan sejahtera. Di sisi lain, To Manurung diangkat menjadi raja karena dianggap sanggup untuk memenuhi kepentingan rakyat dan membawa rakyat Bone menjadi lebih baik. Oleh karena kesepakatan yang termuat dalam perjanjian ini, pada hakikatnya berisi tentang sumpah setia rakyat untuk taat dan patuh kepada To Manurung jika bersedia menjadi raja di Tana-Bone, serta pernyataan To Manurung untuk melaksanakan tugasnya dengan penuh dedikasi dan kejujuran untuk membawa rakyat Bone dalam suasana yang damai dan tentram.

Setelah beberapa waktu lamanya bertahta sebagai Raja Bone I, Manurungne ri Matajang (Mata Silompoe) kawin dengan Manurunge ri Toro'. Dari perkawinan ini lahir lima orang anak yang masing-masing bernama; La Ummasa', Pattanra Wanua, Tenri Salogo, We' Arattiga dan Isama Teppa.<sup>55</sup>

Manurungne ri Matajang atau yang selanjutnya dikenal dengan nama "Mata Silompoe Manurungne ri Matajang" sebagai raja Bone I, menjalankan tugasnya sebagai Ketua Kawerang (raja) dengan penuh kearifan dan kebijakan. Dalam menjalankan tugasnya sebagai raja, Mata Silompoe dibantu tujuh dari *matowa anang* (ketua kaum) Tana-Bone dengan tugas dan fungsinya masing-masing. Kendatipun dalam *Lontara* tidak disebutkan jumlah *matowa* yang menjadi pembantu Mata Silompoe, akan tetapi dapat dipastikan bahwa *matowa-matowa* yang membantu raja adalah *matowa pitu* (tujuh pemimpin kaum). Dikatakan demikian karena *matowa pitu* inilah kemudian dikenal sebagai *Ade' Pitu* (tujuh penghulu/pemangku adat) yang

---

<sup>55</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 5.

mempunyai ikatan emosional dan hubungan kuat dengan Mata Silompoe. Bahkan dapat dikatakan bahwa *matowa pitu* mempunyai peran dan kontribusi besar berdirinya Kerajaan Bone. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa berbicara tentang Kerajaan Bone, tidak lengkap tanpa menyertakan *matowa pitu* atau *Ade' Pitu*.<sup>56</sup>

Sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya, Kerajaan Bone merupakan persekutuan atau perserikatan dari beberapa pemimpin kaum atau raja-raja lokal (*matowa anang*) karena mereka mempunyai kepentingan yang sama. Jika dianalogikan, maka terbentuk dan berdirinya Kerajaan Bone mempunyai motivasi yang sama dengan berdirinya Negara Indonesia. Oleh karena itu, Kerajaan Bone tidak dapat dinisbahkan kepada seseorang saja sebagaimana dengan beberapa kerajaan lain yang didirikan dan dinisbahkan kepada seseorang yang mendirikan kerajaan, seperti Kerajaan Arab Saudi yang dinisbahkan kepada nama Muḥammad ibn Sa'ūd<sup>57</sup> sebagai pendiri kerajaan.

Kaitannya dengan hal di atas, dapat dikatakan bahwa Kerajaan Bone tidak didirikan oleh seorang raja atau keturunan raja, melainkan ia berdiri karena adanya perserikatan antara pemimpin-pemimpin kaum. Oleh karena itu, suatu asumsi yang keliru dan tidak menyejarah jika terdapat argumen yang mengatakan bahwa Kerajaan Bone didirikan dan dibentuk oleh Manurunge ri Matajang (Mata Silompoe). Dalam hal ini, argumen yang dapat diterima adalah bahwa Kerajaan Bone didirikan oleh *matowa pitu* bersama Manurungne ri Matajang sebagai raja pertama pada tahun 1330 M.

Dalam perkembangannya, setelah Manurungne ri Matajang menyatakan kesediannya menjadi raja di Tana-Bone, maka ketujuh *matowa* tersebut diangkat oleh Mata Silompoe (Raja Bone I) sebagai pembantu dan penasehat kerajaan. Raja Bone dalam melaksanakan tugasnya dibantu oleh para *matowa* yang pada saat itu berperan

---

<sup>56</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 5.

<sup>57</sup>Lihat Wikipedia, "Arab Saudi", [https://id.wikipedia.org/wiki/Arab\\_Saudi](https://id.wikipedia.org/wiki/Arab_Saudi) (19 Mei 2019).

ganda, yakni; di samping sebagai badan musyawarah atau dewan yang disebut *matowa pitu*, para *matowa* juga masih tetap menjalankan pemerintahan atas “*wanua*” (daerah asalnya) secara otonom.<sup>58</sup>

Setelah Mata Silompoe Manurungge ri Matajang dilantik dan resmi menjadi raja Bone I, maka bersama *matowa pitu* melakukan musyawarah untuk membicarakan pelaksanaan pemerintahan di Kerajaan Bone. Dalam musyawarah ini, dihasilkan kesepakatan dan aturan yang mengikat seluruh *wanua* yang berada dalam wilayah kekuasaan Kerajaan Bone. Adapun kesepakatan pada musyawarah antara Raja Bone I dengan *matowa pitu* adalah wilayah kekuasaan Kerajaan Bone meliputi tujuh *wanua* dengan wilayah kekuasaan masing-masing.<sup>59</sup> Sedangkan norma atau aturan yang ditetapkan dan mengikat seluruh *wanua*.<sup>60</sup> Selain menetapkan hukum dan adat istiadat tersebut, usaha selanjutnya ialah membuat bendera sebagai *bate* (tanda) lambang kerajaan yang disebut “Worongporongge”.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup>Ini merupakan dasar penataan kekuasaan atas tujuh kaum yang dicetuskan oleh To Manurung Mata Silompoe, dalam sejarah hal ini berlangsung sekitar dua setengah abad atau sekitar 276 tahun, tepatnya sejak pemerintahan Raja Bone I sampai pada pemerintahan Raja Bone IX, La Pattawe Matinroe ri Bettung. Pada saat itu belum dikenal pembagian tugas atau pendelegasian kewenangan dan para *matowa* juga masih berkedudukan di *wanua* asalnya masing-masing. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 6-7.

<sup>59</sup>Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 12.

<sup>60</sup>Norma tersebut adalah; 1) *Mapolo leteng*, norma yang mengatur tentang kepemilikan atas suatu barang yang diakui oleh lebih dari satu orang. Sesuai dengan aturan disepakati, maka yang menjadi pemilik adalah orang yang menguasai barang itu. 2) *Mapolo bicara*, yakni keputusan atau penggarisan yang harus ditaati. Dalam hal ini, keputusan terhadap sesuatu yang berkaitan dengan peradilan, harus diputuskan dengan mempersamakan keputusan yang sudah ada terhadap kasus yang serupa. Terhadap kasus baru yang tidak mempunyai persamaan dengan kasus yang telah mendapat keputusan, maka diserahkan kepada raja atau orang yang ditunjuk oleh raja untuk memberikan keputusan berdasarkan aturan kerajaan. 3) *Ade'*, yakni ketaatan pada aturan yang berupa seperangkat tata nilai yang mengatur tentang tata cara berbicara, dan bertingkah laku. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 13. Istilah *mapolo leteng* pada poin kedua artinya patah atau terputusnya titian, yakni seseorang dinyatakan tidak lagi berhak atas sesuatu karena titiannya terputus, yakni alasan kepemilikan dan penguasaan terhadap sesuatu sudah hilang atau tidak ada. Hal ini dilakukan karena pada masa sebelum Manurunge memerintah, daerah Tana-Bone tidak adanya aturan yang mengatur ketertiban masyarakat yang mengakibatkan hak milik seseorang tidak teratur. Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 5.

<sup>61</sup>Worongporonge mempunyai tanda tujuh bintang, dalam pendapat lain dikatakan bahwa worongporongge berjumlah tujuh buah. Penetapan tujuh tanda worongporongge, dinisbahkan kepada *matowa pitu*, yang disimbolkan kepada tujuh *matowa* yang telah bersepakat untuk terikat pada sebuah persekutuan yakni mendirikan Kerajaan Bone dengan mengangkat Mata Silompoe sebagai Raja Bone. Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 6; Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 13; dan Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 51.

Setelah sekian lama Manurunge bertahta, pada suatu hari dikumpulkannya rakyat Tana-Bone dan menyampaikan agar seluruh rakyat tetap melaksanakan tugasnya masing-masing dan semoga tidak ada kekurangan atas sesuatunya. Dalam penyampaian itu juga, Manurunge menunjuk puteranya La Ummasa untuk menggantikan dirinya sebagai raja.<sup>62</sup>

Setelah Manurunge digantikan oleh puteranya sebagai Raja Bone II,<sup>63</sup> Raja La Ummasa yang bergelar “*Petta Panre Bessie*”<sup>64</sup> (1370-1398 M.) dengan dibantu oleh para *matowa* melanjutkan usaha ayahnya untuk mengatur kemaslahatan rakyat Tana-Bone. Di samping itu berusaha memperluas daerah Kerajaan Bone, disebutkan pula bahwa La Ummasa, sangat dicintai rakyatnya karena selalu waspada dan lebih memperhatikan kepentingan rakyatnya, maka tercipta suasana tenteram dan rakyat menikmati nuansa kemakmuran.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup>Isi ucapan beliau dalam *Lontara* “*Tudang aja umareulleng, iyanaritu ana’ku riasengnge La Ummasa Tolawa, iyatona upattenning akkuluadagetta to Bone*” Artinya; Duduklah semua, kiranya tidak ada kekurangan sesuatupun. Itulah anakku yang bernama La Ummasa menggantikan saya, dialah juga kuberikan memegang perjanjian yang pernah kita ikrarkan. Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 6. Lihat pula Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 14.

<sup>63</sup>Raja Bone pada masa pemerintahan La Ummasa disebut *Mangkau* (orang yang berdaulat) dan ikatan *Kawerrang* dihapuskan dan digantikan menjadi sebuah negara kesatuan serta Kerajaan Bone diistilahkan juga dengan nama Tana-Bone. Hal ini merupakan salah satu penataan lanjutan yang dilakukan La Ummasa sebagai Raja Bone II. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 7.

<sup>64</sup>Raja yang ahli membuat alat persenjataan dan pertanian dari besi. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 7.

<sup>65</sup>Langkah-langkah penting yang dilakukan oleh La Ummasa selama menjadi Raja Bone II, yaitu; 1) Mulai dilakukan perluasan wilayah kekuasaan kerajaan Bone, sehingga *wanuwa* Biru, *wanuwa* Cellu dan *wanuwa* Anre Biring bergabung dalam persekutuan *Kawerang* dan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kerajaan Bone; 2) Ikatan *Kawerang* yang berbentuk federasi diganti menjadi ikatan tujuh *wanuwa* sebagai negara kesatuan; 3) Pertama kalinya resmi menggunakan istilah “kerajaan” sebagai sebutan bagi status pemerintahan Bone; 4) Sebutan “*mangkau*” bagi raja Bone, juga pertama kali digunakan yang berarti orang yang berdaulat; 5) Sebutan *matowa pitu* diubah menjadi *Ade’ Pitue* sebagai menteri yang membantu *mangkau* (raja) dalam melaksanakan pemerintahan; 6) *Wanuwa* yang bergabung atau mendapat perlindungan dari Kerajaan Bone dijadikan sebagai daerah bawahan dan mengangkat seorang raja yang disebut “*Arung Palili*” di negeri itu; dan 7) Untuk pertama kalinya digunakan alat pertanian dan alat-alat senjata yang terbuat dari besi dengan menggunakan alat tempahan dari palu dan landasan yang disebut “*Lanreseng*”. Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 7. Lihat pula Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 55.



Bertepatan dengan masa-masa permulaan Tana-Bone mengembangkan kekuasaan ke daerah-daerah sekitarnya yakni ke negeri-negeri yang penduduknya berbahasa Bugis, di pantai selatan Sulawesi berkembang pula sebuah negara orang Makassar yang disebut *Butta Gowa* (Kerajaan Kembar Gowa-Tallo). Negara orang Makassar ini bersikap ekspansif terhadap negeri-negeri tetangganya dan menciptakan kemakmuran dalam negeri. Sezaman dengan ini, yang bertahta di Kerajaan Bone adalah La Tenrirawe Bongkangnge (Raja Bone VII), yang mempunyai seorang penasihat ulung yang bernama La Mellong yang kemudian sangat terkenal dengan gelar Kajao Laliddong.<sup>66</sup>

Politik ekspansip Kerajaan Gowa seperti disebut di atas, menyebabkan Kerajaan Bone harus meningkatkan kewaspadaan. Untuk menghadapi ekspansi Kerajaan Gowa itu, dalam tahun 1582 M., tiga kerajaan Bugis yang bertetangga yaitu Kerajaan Bone, Kerajaan Wajo dan Kerajaan Soppeng, menggalang persekutuan tiga kerajaan. Tiga kerajaan Bugis ini kemudian disebut *Tellumpoccoe* (tiga puncak). Perjanjian persekutuan mereka disebut *Lamumpatue ri Timurung* (penanaman batu di Timurung). Ketika *lamumpatue ri Timurung* itu dilaksanakan, yang menjadi Raja Gowa saat itu adalah Tunijallo' (Raja Gowa XII). Ia adalah putera Raja Gowa XI yang bernama I Tajibarani Daeng Marompa Karaenga ri Data, yang ketika wafatnya disebut *Tunibatta*. Sebelum Tunijallo' menjadi raja di tanah Gowa, ia pernah berdiam untuk beberapa tahun lamanya di Tana-Bone, dan bersahabat dengan Raja Bone serta pembesar-pembesar Kerajaan Tana-Bone. Ketika itu Raja Gowa XI (*Tunibatta*), melakukan penyerangan ke Kerajaan Bone, penyerangannya dilakukan melalui Kerajaan Soppeng dan diserangnya pasukan-pasukan Bone sampai ke benteng-benteng pertahanan di garis belakang. Daerah Bukaka pun dibumihanguskan oleh pasukan Gowa. Akan tetapi

---

<sup>66</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 68.

menjelang sore hari, pasukan-pasukan Kerajaan Gowa terpukul mundur. Peperangan itu berakhir dengan terpenggalnya kepala *Tunibbata* selaku Raja Gowa XI. Itulah sebabnya Raja Gowa tersebut dinamakan *Tunibbata* (orang yang ditetak), dan ia hanya memangku jabatan sebagai Raja Gowa selama 40 hari.<sup>67</sup>

Setelah *Tunibbata* mangkat, Tunijallo' yang tadinya berdiam di Tana-Bone dan bersahabat dengan orang Bone, menggantikannya sebagai Raja Gowa XII. Ia yang merintis kembali perdamaian Butta Gowa dengan Kerajaan Bone. Untuk melakukan perdamaian itu, diutusny Raja Tallo', Tumenanga ri Makkoayang bersama-sama Gallarang Mangngasa dan Lomo Manrimisi', menemui Raja Bone VII La Tenrirawe Bongkanngge yang didampingi oleh Kajao Laliddo. Dalam pertemuan itu, tercapai kesepakatan perdamaian yang disebut *Cappae ri Caleppa* (Perjanjian di Caleppa) pada tahun 1565, perjanjian ini sangat menguntungkan Kerajaan Bone. Berkat perjanjian ini, terjadilah masa damai antara dua kerajaan, namun hanya mampu bertahan selama satu dekade (10 tahun) karena dalam tahun 1585 kembali terjadi peperangan antara Kerajaan Gowa dengan Kerajaan Bone, dan berlangsung selama beberapa tahun. Dendam kesumat tumbuh dan berkembang secara terus-menerus dengan peperangan yang seakan-akan tidak akan berhenti.<sup>68</sup>

Seperti dimaklumi, kerajaan yang mula-mula menerima Islam dengan resmi di Sulawesi Selatan adalah kerajaan kembar orang Makassar, yakni Gowa dan Tallo'.<sup>69</sup> Raja yang memeluk Islam sebagai agamanya pada hari itu adalah Raja Tallo' yang bernama I Mallingkang Daeng Mannyori, *Karaeng Tu-Menanga ri Bontobiraeng*. Ia

---

<sup>67</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 68.

<sup>68</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 68-69.

<sup>69</sup>Tanggal resmi penerimaan Islam itu menurut *Lontara* Gowa dan Tallo, ialah malam Jum'at 22 September 1605 M. bertepatan 9 Jumadil Awal 1014 H. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 69.



juga merangkap jabatan sebagai *Tu Mabbicara Butta* (Mangkubumi) Kerajaan Gowa. Sebagai raja yang mula-mula memeluk agama Islam, ia kemudian diberi nama Islam yaitu Sultan Abdullah Awwalul Islam. Tidak berapa lama kemudian, Raja Gowa XIV, yang bernama I Manngerangi Daeng Manrabbia juga memeluk agama Islam dan diberi nama Sultan Alauddin. Dua tahun kemudian, seluruh rakyat Gowa dan Tallo' dengan berdasar atas prinsip *cuius regio eius religio*<sup>70</sup> sudah selesai diislamkan, dengan diadakannya sembahyang Jum'at pertama kali di Tallo', pada tanggal 9 November 1607 M. Bertepatan dengan tanggal 19 Rajab 1016 H.<sup>71</sup>

Sesudah Kerajaan Gowa dan Tallo' menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan, maka kerajaan kembar orang Makassar itu pun menjadi pusat penyiaran Islam di seluruh jazirah Sulawesi Selatan. Politik pengislaman seluruh Sulawesi Selatan dijalankan Raja Gowa dan Tallo' dengan kuatnya. Keadaan itu didasarkan kepada perjanjian yang pada waktu lalu pernah disepakati oleh Gowa dengan kerajaan-kerajaan lainnya termasuk kerajaan-kerajaan tanah Bugis, bahwa, "... barang siapa yang menemukan jalan lebih baik, maka ia berjanji akan memberitahukannya kepada raja-raja sekutunya". Seruan pengislaman diterima oleh beberapa kerajaan kecil dengan baik sehingga pengislaman tersebut berlangsung dengan damai. Akan tetapi kerajaan Bugis yang kuat seperti Kerajaan Bone, Wajo dan Soppeng, menolak ajakan Gowa tersebut dengan keras sehingga Gowa memaklumkan perang terhadap mereka. Perang itu dinamakan oleh orang Bugis *Musu'selleng* (perang agama Islam). Empat kali Gowa mengirim pasukannya ke tanah Bugis, pertama kali dilakukannya pada tahun 1608, namun dikalahkan oleh aliansi pasukan tanah Bugis. Barulah pada tahun-tahun

---

<sup>70</sup>*Cuius regio, eius religio* adalah ungkapan dalam bahasa Latin yang berarti "siapa memerintah, agamanya dianut". Dalam kata lain, agama seorang penguasa akan menentukan agama wilayah yang ia kuasai. Lihat Wikipedia, "Cuius Regio, Eius Religio", [https://id.wikipedia.org/wiki/Cuius\\_regio,\\_eius\\_religio](https://id.wikipedia.org/wiki/Cuius_regio,_eius_religio) (19 Mei 2019).

<sup>71</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 69.

berikutnya, tanah Bugis; Sidenreng dan Soppeng dalam tahun 1609, Wajo dalam tahun 1610, dan terakhir Bone dalam tahun 1611 berhasil ditaklukkan dan diislamkan. Raja Bone yang pertama kali memeluk agama Islam ialah Raja Bone XII, La Tenripale, *Matinroe ri Tallo* (1606-1631 M.).<sup>72</sup>

Setiap perang, meninggalkan bekas serta dendam yang berlarut-larut, dan menunggu datangnya kesempatan untuk menuntut balas. Pada waktu Kerajaan Bone berada dibawah kepemimpinan Raja Bone XIII La Madderemmeng, *Matinroe ri Bukaka* (1631-1640 M.), peperangan kembali terjadi, kini antara Bone dengan Wajo pada tahun 1643 disebabkan rakyat Bone pada masa itu menduduki sebagian wilayah Kerajaan Wajo, yaitu Peneki. Namun jauh sebelum itu, sengketa politik antara keduanya kerap terjadi dengan tumbuhnya hubungan erat antara Kerajaan Wajo dengan Kerajaan Gowa. Sebelumnya Wajo tetap dianggap sekutu Bone, sebagaimana yang telah diperjanjikan dalam *Lamumpatue ri Timurung*. Namun pada akhirnya Bone menganggap Wajo telah mengingkari janjinya, diketahui pula bahwa dendam kesumat antara Bone dengan Gowa belumlah berakhir, bahkan malah semakin meluap. *Arung Matowa* Wajo, La Isiagajang memerintahkan dan memimpin sendiri penyerangan terhadap Tana-Bone yang telah menduduki wilayah Peneki tersebut. Dalam penyerangannya itu, pasukan Wajo terpukul mundur dan La Isiagajang sendiri gugur dalam pertempuran dengan kepela tertetak, karena itu ia digelar *Matinroe ri Pattila* atau *Mpelaienngi musu'na ri Pattila* (yang

---

<sup>72</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 69-70. Dijelaskan bahwa Ratu Bone X, We Tenrituppu, *Matinroe ri Sidenreng* (1596-1605 M.) adalah pemimpin Bone pertama yang masuk Islam. Namun Islam baru diterima secara resmi dimasa Raja Bone XII (raja) La Tenripale *Matinroe ri Tallo*. Sebelumnya yaitu La Tenriruwa, *Matinroe ri Bantaeng* Raja Bone XI (1605-1606 M.) telah menerima Islam namun ditolak oleh pemangku adat Bone yang disebut *Ade Pitue* sehingga dia hijrah ke Bantaeng dan meninggal di sana. Lihat Wikipedia, “Kesultanan Bone”, [https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan\\_Bone](https://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Bone) (26 April 2019).

meninggal dalam perang di Pattila). Dari peperangan itu, orang Bone meninggalkan Peneki dengan membunuh hanguskannya terlebih dahulu.<sup>73</sup>

Setelah meninggalnya La Isiagajang, Kerajaan Wajo dipimpin oleh La Makkaraka *To Patemmui* sebagai *Arung Matowa* selanjutnya. Ia bersama-sama Raja Gowa XV I Mannutungi Daeng Mattola, *Karaeng Lakiung* (Sultan Malikusaid), menyerang Tana-Bone pada tahun 1643. Dalam perang ini, Kerajaan Bone mengalami kekalahan yang sangat parah, dan Raja Bone XIII La Maddaremmeng ditawan dan dibawa ke Gowa.<sup>74</sup>

Kekalahan Kerajaan Bone tersebut berawal pada pertempuran di *wanuwa* Pare-Pare dan menjaral sampai ke pusat-pusat pertahanan terakhir dan tertawannya La Maddaremmeng. Dengan kekalahan ini, Kerajaan Bone kembali mengalami kekosongan pemimpin, *Tu Mabbicara Butta* Gowa, *Tu Menanga ri Bontobiraeng*, memerintahkan kepada *Ade' Pitu* (Dewan Kerajaan Bone), guna mencari Raja Bone selanjutnya. Setelah *Ade' Pitu* merundingkan masalah penggantian raja, mereka kembali menghadap kepada *Tu Mabbicara Butta* Gowa, menyampaikan hasil musyawarah mereka. Mereka berkata: “Kami telah mencari keturunan Raja Bone yang kami anggap sanggup menghidupkan kembali Tana-Bone, akan tetapi kami tidak dapat menemukannya Kami mengusulkan, Raja Gowa juga menjadi raja kami.”<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 70.

<sup>74</sup>Ia baru sampai di Gowa pada tahun 1644, Sabtu 23 Juli. *Lontara* Bone menyebutkan bahwa Raja Bone La Maddaremmeng sangat keras menjalankan syariat Islam dan menghapuskan segala yang dianggapnya bertentangan dengan ajaran Islam. Bahkan dengan sikap kerasnya itu, ibunya pun lari meminta perlindungan ke Kerajaan Gowa. La Maddaremmeng memaksakan pembebasan segala *ata* (budak) dan tempat-tempat pemujaan harus dilenyapkan. Hal ini pulalah yang menjadi sebagian sebab-sebab terjadinya perang pada tahun 1643. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 70.

<sup>75</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 70-71.

Akan tetapi, Raja Gowa menolak permintaan *Ade' Pitu* tersebut. *Tu Mabbicara Butta* Gowa *Tu Menanga ri Bontobiraeng* berkata: “Menurut adat kita, jika orang Gowa memilih raja, orang Bone tidak boleh ikut”. Maka bermusyawarah mereka dengan keputusan menunjuk *Karaengta ri Sumanna'* menjadi raja dan ditunjuk pula I Tobala Arung Tanete ri Awang, menjadi *qadi'* II<sup>76</sup> di Tana-Bone. Dari penunjukan itu, *Tu Mabbicara Butta* Gowa memberi pesan kepada *Ade' Pitu*, “Apabila (kalian) mengangkat raja tanpa sepengetahuan dan seizin kami, maka kami tidak akan memberikan jaminan keamanan bagi kalian, kami akan memerangimu”. Setelah itu Raja Gowa pun kembali ke tanah Gowa.<sup>77</sup>

Namun tiga tahun kemudian tanpa sepengetahuan Raja Gowa, orang Bone mengangkat rajanya sendiri, yaitu La Tenriaji Tosenrima, *Matinroe ri Siang* (Raja Bone XIV 1644-1672 M.), orang Gowa menamainya I La Aji *To Sarimang*, ia merupakan saudara La Maddaremmeng (Raja Bone XIII), yang ditawan pada perang lalu. Dengan pengangkatan ini, orang Bone sendiri sudah mengetahui bahwa hal ini akan mengakibatkan peperangan, maka mereka menuju ke daerah Pasempe' untuk mempersiapkan peperangan. Dalam peperangan ini Bone mengalami kekalahan, dan selanjutnya Raja Gowa sendirilah yang diangkat oleh orang Bone untuk menjadi rajanya sebagaimana permintaan mereka pada tiga tahun silam, sedangkan *Karaengta ri Sumanna* mewakilinya dalam pemerintahan di Kerajaan Bone. Raja Gowa ini (Mannutungi Daeng Mattola, Sultan Malikusaid) adalah ayahanda Sultan Hasanuddin,

---

<sup>76</sup>Ketika Islam diterima secara resmi, maka susunan adat Bone berubah. Ditambahkan jabatan *Parewa Sara* (Pejabat Syariat) yang kemudian di sebut *Petta Kali (qadi')*. To Bala merupakan *qadi* Kerajaan Bone II (1640-1660 M.) Dalam berbagai literatur disebutkan bahwa Tobala adalah bangsawan Bone, karena salah satu *Arung Pitue*, *arung* berarti penguasa dan Tanete ri Awang adalah sebuah daerah, jadi artinya Penguasa Tanete ri Awang. Lihat Ridhwan, *Pendidikan Islam Masa Kerajaan Bone: Sejarah, Akar dan Corak Keilmuan Peranan Kadi* (Cet. I; [t.tp]: Unimal Press 2016), h. 40.

<sup>77</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 71.

*Karaeng Tu Menanga ri Balla'pangkana*, yang kemudian hari terkenal terhadap perlawanannya menghadapi serangan Kompeni Belanda, *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) bersama Arung Palakka La Tenritatta'. Adapun yang tersebut terakhir inilah (La Tenritatta, Petta Malampee Gemme'na Datu Tungke'na Tana Ugi) yang dapat merebut kembali Tana-Bone dari kekuasaan Kerajaan Gowa setelah 17 tahun lamanya.<sup>78</sup>

Pada saat Latenritatta', berhasil merebut kembali tahta Tana-Bone dan menjadi Raja Bone XV (1667-1696). Ia berusaha dengan segenap daya dan upaya mempersatukan kembali tanah Bugis, dengan mengingatkan mereka pada perjanjian *Tellumpocoe*, yaitu *Lamumpatue ri Timurung*. Pada akhirnya, ia dapat mempersatukan kembali tanah Bugis di bawah kekuasaannya, setelah melalui peperangan-peperangan yang sengit. Ia pun digelar *Datu Tungke'na Tana Ugi'* (Raja tunggal Tanah Bugis). Akan tetapi sejak itu pulalah, babakan baru sejarah Sulawesi Selatan di mata dunia terbuka dengan ditandai masuknya kekuasaan Belanda, secara berangsur-angsur dengan menggunakan kesempatan dari adanya pertikaian antara raja-raja di kalangan orang Bugis dan Makassar.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 71-72. Pada masa setelah Kerajaan Bone ditaklukkan oleh Gowa yakni mulai dalam tahun 1640, Tana-Bone mengalami kekosongan kepemimpinan, maka Bone pada masa ini tepatnya tahun 1644 dipimpin langsung oleh Kerajaan Gowa dengan menunjuk Karaeng Summanna sebagai "*Jennang*" (pelaksana tugas) dan ini berlangsung selama 17 tahun yakni mulai pada tahun 1644-1660 M., di Bone ia dikenal sebagai Jennang Tobala, namun kepemimpinannya berakhir karena ia wafat dalam pertempuran di Mampu-Bone melawan pemberontakan Arung Palakka La Tenritatta bersama Datu (raja) Soppeng, La Tenribali tanggal 11 Oktober 1660 M. Maka masa selanjutnya yang menggantikan Karaeng Summanna sebagai *jennang* adalah Arung Amali juga masih berstatus *jennang* yang ditunjuk langsung oleh Raja Gowa. Ia memerintah 7 tahun lamanya (1660-1667 M.). Kepemimpinannya berakhir dengan menyerahkannya kepada Arung Palakka yang telah ramai dibicarakan masyarakat Bone tahun 1666 bahwa ia disebut-sebut akan kembali di Tana-Bone bersama Kompeni Belanda VOC ke Kerajaan Gowa untuk menghancurkannya. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 121-122.

<sup>79</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 72.

Sekelumit peristiwa perang Bone-Gowa yang terakhir dalam abad XVII tercatat dalam banyak tulisan, baik oleh orang Belanda maupun oleh orang Bugis-Makassar dalam *lontara-lontara* mereka. Dalam tahun 1667, Raja Bone XV, La Tenritatta' bersama negeri-negeri sekutunya dengan bantuan kekuatan VOC di bawah pimpinan Admiral Belanda Speelman, melakukan serangan terhadap Kerajaan Gowa, yang di masa itu berada di bawah pimpinan Sultan Hasanuddin. Gowa sendiri mendapat bantuan dari Arung Matoa Wajo, To Sengngeng beserta pasukannya, sebanyak 10.000 pasukan. Perang itu dimenangkan oleh pihak Bone, sehingga Tana-Bone dapat diduduki kembali dan mempunyai kesempatan untuk memperkuat kembali persekutuan tanah Bugis. Namun di sisi lain, keuntungan juga diperoleh oleh pihak VOC yang telah membantu Kerajaan Bone yaitu tertanamnya kekuasaan dan pengendalian atas lalu-lintas perniagaan di bagian timur kepulauan Nusantara akibat jatuhnya benteng-benteng Panakkukkang, Ujung Pandang dan Somba Opu yang ketiga benteng tersebut adalah pusat kekuatan Makassar. Antara Benteng Somba Opu dengan Benteng Ujung Pandang kemudian bertumbuhlah kota Makassar, yang menjadi pusat lalu-lintas perniagaan laut di bagian timur Nusantara. Peperangan Gowa melawan Kompeni yang dibantu oleh La Tenritatta' ditutup dengan perjanjian perdamaian di Bongaya yang disebut *Cappaya ri Bongaya*, pada tanggal 18 November 1667 M. Pada mulanya To Sengngeng (Arung Matoa Wajo) tidak mau menerima perjanjian perdamaian itu dan tidak ikut menandatangani. Ketika Raja Gowa Sultan Hasanuddin meminta beliau kembali ke Wajo, dia menjawab: "Jika laskar kami yang 10.000 sudah tewas semuanya, barulah kami akan menyerah", akan tetapi Raja Gowa mendesak beliau yang pada akhirnya pun ia mau kembali ke tanah Wajo beserta pasukannya.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 73.



Setelah perjanjian *Cappaya ri Bungaya* ditandatangani bersama oleh pihak-pihak Kerajaan Gowa, VOC dan La Tenritatta', maka La Tenritatta' kemudian berkata kepada Raja Gowa Sultan Hasanuddin: "Perang kita sudah berakhir, *karaeng*, akan tetapi perang saya dan keluarga kami orang Wajo, belumlah selesai".<sup>81</sup>

Pada tahun 1670, tanah Wajo diserang oleh pasukan Bone, di bawah pimpinan La Tenritatta. Perang itu berakhir dengan ditandatanganinya perjanjian perdamaian antara Wajo dengan VOC pada tanggal 23 Desember 1670, di Benteng Ujung Pandang yang telah dirubah namanya oleh Speelman menjadi Fort Rotterdam. Pada hakikatnya yang mengalahkan Kerajaan Wajo adalah Bone sehingga secara *de facto* La Tenritatta' menjadi penguasa tanah Wajo. Maksud La Tenritatta' membangun kekuatan tanah Bugis, hari demi hari semakin terlihat, bukan hanya oleh pihak Bugis namun juga terlihat pada pihak kompeni Belanda. Namun rencananya untuk membangun satu tanah Bugis yang bersatu dan merdeka serta berdaulat di bawah pimpinan Bone, namun hal tersebut tidak terealisasikan karena pada masa ini La Tenritatta' telah wafat dan sepeninggal beliau, tanah Bugis kembali pecah.<sup>82</sup>

Setelah La Tenritatta, Raja Bone yang banyak memberikan konsesi kepada Belanda dalam menanamkan kekuasaan di Sulawesi Selatan ialah Raja Bone XXIII yang disebut juga Arung Palakka To Apatunru' *Petta Matinroe ri Lalebbata* (1812-1823 M.). Maka pada waktu bersamaan, Dia pulalah yang menyebabkan makin berantakannya tanah Bugis khususnya dan seluruh jazirah Sulawesi Selatan pada umumnya. Di samping raja-raja yang memihak kepada Belanda, tidak sedikit pula raja-

---

<sup>81</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 73.

<sup>82</sup>Melihat kepiawaian La Tenritatta' dalam memerintah tanah Bugis, khususnya Tana-Bone, maka VOC menggelari ia *Koning der Boeginezen* dan VOC menghormati Kerajaan Bone sebagai sebuah negara merdeka dan berdaulat yang bersahabat dengan Belanda. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 73.



raja dan rakyat Bone yang melanjutkan perlawanan terhadap kekuatan-kekuatan kolonial Belanda. Perlawanan terakhir dari Bone dan Gowa melawan Belanda terjadi pada tahun 1904-1906 M. Pada tahun 1906 Belanda mengirim ekspedisi terakhir untuk memadamkan perlawanan rakyat baik di Bone maupun di Gowa. Setelah perang terakhir ini dimenangkan oleh pihak Belanda, Kerajaan Bone dan Butta Gowa kembali ketiadaan raja, karena *Karaeng Lembang Parang* (I Makkulau Daeng Serang/Sultan Husain 1895-1906 M.) Raja Gowa XXXIV dalam perang terakhir melawan Belanda diberhentikan paksa oleh Belanda. Sedangkan La Pawawoi *Karaeng Segeri*, Raja Bone XXXI (1895-1905 M.) ditawan dan diasingkan ke Pulau Jawa. Dalam pengasingan itu beliau wafat sehingga ia kemudian ia diberi nama *Matinroe ri Bandung*. Baru kemudian pada tahun 1931 M., Bone dan Gowa dalam status swapraja, kembali mendapat raja dalam rangka kekuasaan pemerintahan Hindia Belanda.<sup>83</sup>

### 3. Islam di Tana-Bone

#### a. Masuknya Agama Islam

Penerimaan Islam di Kerajaan Bone didahului beberapa proses yang berlaku, setelah saudara kerajaannya masuk Islam yakni, Kerajaan Soppeng tahun 1609 M. dan Kerajaan Wajo tahun 1610 M., barulah kemudian Kerajaan Bone pada tahun 1611 M.

Pada awal abad XVII M, kerajaan kembar Gowa dan Tallo terus mengalami perkembangan dan kemajuan, khususnya dalam bidang politik dan ekonomi. Kemajuan dan perkembangan Kerajaan Gowa-Tallo mengantarkannya menjadi kerjaan besar di Sulawesi Selatan dan paling disegani oleh kerajaan-kerajaan lain di Sulawesi Selatan, bahkan kerajaan-kerajaan di Nusantara. Kebesaran Kerajaan Gowa-Tallo mencapai

---

<sup>83</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 73-73

puncaknya dan menjadi penguasa di Sulawesi Selatan ketika melakukan program Islamisasi kerajaan-kerajaan yang ada di Sulawesi Selatan.<sup>84</sup>

Menurut Andaya dalam kutipan Muslihin Sultan dkk. bahwa keputusan Kerajaan Gowa-Tallo untuk memeluk Islam, menjadi kekuatan dan strategi yang efektif bagi Kerajaan Gowa-Tallo untuk mengatasi Kerajaan Bone serta menjadikan Kerajaan Gowa-Tallo sebagai penguasa tidak tertandingi di Sulawesi Selatan. Dirwayatkan dalam sejarah bahwa sebelum raja Gowa-Tallo memeluk Islam, terlebih dahulu membuat kesepakatan dengan kerajaan-kerajaan di Sulawesi Selatan, yaitu “siapa saja menemukan jalan yang lebih baik, maka harus menyampaikan kepada raja-raja lain yang terlibat dalam perjanjian ini”.<sup>85</sup>

Atas dasar perjanjian tersebut, maka raja Gowa-Tallo setelah resmi menerima Islam senantiasa mengajak kerajaan-kerajaan lain untuk mengikutinya karena dipandang sebagai jalan yang lebih baik. Namun demikian, upaya kerajaan Gowa-Tallo untuk menyiarkan Islam ke kerajaan-kerajaan lain tidak berjalan mulus karena mendapat perlawanan.<sup>86</sup> Namun pada akhirnya dengan melewati proses yang panjang lambat laun,

---

<sup>84</sup>Terdapat dua versi tentang masuknya Islam di Kerajaan Gowa-Tallo, menurut Mattulada bahwa Islam masuk di Kerajaan Gowa-Tallo pada tahun 1603 M, sedangkan menurut Abu Hamid bahwa Islam masuk dan diterima di kerajaan Gowa-Tallo pada tahun 1605 M. Lihat Mattulada, *Menyusuri Jejak Kehadiran Makassar dalam Sejarah* (Cet. II; Ujung Pandang: [t.p.], 1991), h. 38-40.

<sup>85</sup>Lihat Leonard Y. Andaya, *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad XVII* (Cet. I; Makassar: Innawa, 2004), h. 42-43; dikutip dalam Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, “Kesultanan Bone”, *Laporan Hasil Penelitian* (Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, 2013), h. 101. Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh Usman (29 Tahun), Tokoh Agama dan Masyarakat, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019. Juga Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

<sup>86</sup>Rahmatunnair mengemukakan pendapat Abu Hamid bahwa pada tahun 1605 M, Raja Tallo I, Malingkang Daeng Manyonri Sultan Abdullah Awalul Islam menerima dan menganut agama Islam, maka pada waktu itu pula dimaklumkan Islam sebagai agama resmi pada Kerajaan Kembar Gowa (*Butta Gowa – Gowa-Tallo*). Lihat Abu Hamid, “Selayang Pandang Uraian Tentang Islam dan Kebudayaan Orang Bugis – Makassar, Bugis-Makassar dalam Peta Islamisasi, *Laporan Hasil Penelitian* (Pen; UIN Alauddin Makassar, 1982), h. 74; dikutip dalam Rahmatunnair, “Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari’at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone”, *Laporan Hasil Penelitian* (Watampone: P3M STAIN Watampone, 2006), h. 66.

tiga kerajaan di Sulawesi Selatan yang tergabung dalam perjanjian Tellumpoccoe, yakni Bone, Soppeng dan Wajo, dapat juga memeluk Islam.

Islam masuk di Kerajaan Bone pada tahun 1611 M. ketika La Tenriruwa menjadi raja Bone XI. Akan tetapi, akibat penerimaan La Tenriruwa terhadap ajakan raja Gowa untuk memeluk Islam, tidak mendapat respon dan persetujuan dari pembesar kerajaan, khususnya *Ade' Pitu*. Oleh karena itu, ketika La Tenriruwa menyampaikan seruan masuk Islam kepada rakyat Bone, sertamerta rakyat dan *Ade' Pitu* justru mengabaikannya. Penolakan *Ade' Pitu* dan rakyat untuk menerima Islam membuat La Tenriruwa tersinggung dan meninggalkan istana Bone menuju ke Pattiro. Setelah beberapa La Tenriruwa meninggalkan istananya di Lalebbata (Watampone), maka datanglah utusan menemuinya dan mengatakan; “Bukanlah kami (rakyat) yang meninggalkan tuanku, tapi tuankulah yang meninggalkan kami”. Atas dasar itulah, La Tenriruwa dimakzulkan oleh *Ade' Pitu* dan mengangkat La Tenripale sebagai raja Bone XII.<sup>87</sup>

Tidak lama setelah La Tenripale dinobatkan menjadi raja Bone, atas pertimbangan dan persetujuan *Ade' Pitu*, La Tenripale atas nama Kerajaan Bone menyatakan menolak ajakan raja Gowa-Tallo untuk memeluk Islam. Penolakan La Tenripale berakibat pada pecahnya perang antara Kerajaan Bone dengan Kerajaan Gowa yang disebut dengan istilah *musu' selleng* (perang Islam) pada tahun 1611 M. yang berakhir dengan kalahnya Kerajaan Bone. Setelah La Tenripale menyerah, maka beliau bersama dengan rakyat menyatakan menerima Islam dan mengucapkan *syahadatain*.<sup>88</sup> Dengan demikian, para sejarawan menetapkan bahwa Islam di Kerajaan

---

<sup>87</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, “Kesultanan Bone”, h. 102.

<sup>88</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 109.

Bone pada tahun 1611 M. Penetapan tahun 1611 M. sebagai tahun masuk dan diterimanya Islam di Kerajaan Bone didasarkan atas penerimaan La Tenriruwa dan La Tenripale terhadap Islam.

Kendatipun La Tenriruwa mengalami pemakzulan oleh *Ade' Pitu*, akan tetapi perlu dijelaskan bahwa pemakzulan La Tenriruwa bukan disebabkan karena beliau menerima Islam, melainkan karena La Tenriruwa meninggalkan istana kerajaan Bone di Lalebbata. Pertimbangan mendasar *Ade' Pitu* memakzulkan La Tenriruwa karena kerajaan membutuhkan seorang pemimpin yang akan memberikan sikap dan keputusan terhadap pendudukan pasukan Kerajaan Gowa di Palette yang membawa seruan Islam.<sup>89</sup>

Sementara itu, pertimbangan La Tenriruwa menerima seruan dan ajakan Kerajaan Gowa untuk memeluk Islam adalah sebagai berikut:

- 1) La Tenriruwa konsisten dengan kesepakatan atau perjanjian yang telah dibuat antara Kerajaan Bone dengan Kerajaan Gowa dan beberapa kerajaan lainnya di Sulawesi Selatan bahwa barangsiapa yang menemukan jalan yang lebih baik, maka harus menyampaikan kepada kerajaan-kerajaan yang terlibat dalam perjanjian. Bagi La Tenriruwa menerima seruan kerajaan Gowa untuk memeluk Islam adalah jalan keselamatan yang lebih baik.
- 2) La Tenriruwa menginginkan Kerajaan Bone menjadi kerajaan yang besar bersama kerajaan Gowa seperti yang disampaikan raja Gowa ketika mengajak La Tenriruwa menerima Islam.
- 3) La Tenriruwa menghindari terjadinya pertumpahan darah (peperangan) antara Kerajaan Gowa dengan Kerajaan Bone yang pada akhirnya merugikan Kerajaan Bone, baik secara materil maupun secara politik.
- 4) La Tenriruwa tidak menginginkan Kerajaan Bone berada di bawah kekuasaan Kerajaan Gowa jika kalah dalam peperangan. Bagi La Tenriruwa jika terjadi peperangan antara Kerajaan Bone dengan Kerajaan Gowa pada saat itu, maka Kerajaan Bone akan mengalami kekalahan mengingat kekuatan pasukan Gowa lebih besar dari kekuatan pasukan Bone.<sup>90</sup>

Pertimbangan La Tenriruwa tersebut, tampaknya tidak diterima oleh *Ade' Pitu* dan petinggi-petinggi Kerajaan Bone, sehingga tetap mengabaikan titah dan ajakan La Tenriruwa untuk menerima Islam yang di bawa oleh Kerajaan Gowa. Pada gilirannya,

---

<sup>89</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 103.

<sup>90</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 28.

apa yang dikhawatirkan oleh La Tenriruwa jika tidak menerima ajakan Kerajaan Gowa benar terjadi, yaitu Kerajaan Bone menjadi bawahan Kerajaan Gowa setelah dikalahkan dalam *musu' selleng* (perang Islam).<sup>91</sup>

Adapun pertimbangan *Ade' Pitu* menolak ajakan dan seruan Kerajaan Gowa untuk menerima Islam adalah seruan Kerajaan Gowa untuk menerima Islam hanya merupakan kedok politik untuk melakukan hegemoni politik terhadap Kerajaan Bone dan kerajaan-kerajaan lainnya yang ada di Sulawesi Selatan. Hal ini terbukti pada Kerajaan Soppeng dan Wajo, setelah ditaklukkan dan menerima Islam justru menjadi kerajaan di bawah koordinasi Kerajaan Gowa. *Ade' Pitu* dan rakyat Bone tidak menginginkan kejadian yang serupa untuk Kerajaan Bone, sehingga mengambil keputusan untuk mengabaikan seruan La Tenriruwa menerima seruan raja Gowa untuk memeluk Islam. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa penolakan *Ade' Pitu* terhadap ajakan dan seruan Kerajaan Gowa, bukan berarti *Ade' Pitu* membenci atau tidak menyukai ajaran Islam, melainkan lebih kepada pertimbangan politik. Kekhawatiran *Ade' Pitu* terhadap siasat licik Kerajaan Gowa terbukti di kemudian hari dan Kerajaan Bone menjadi abdi atau jajahan Kerajaan Gowa.<sup>92</sup>

Setelah ditaklukan Kerajaan Bone oleh Kerajaan Gowa, Raja La Tenripale tidak menetap di Bone, akan tetapi terkadang baginda menetap di Ujung Pandang-Makassar karena bersahabat dengan Raja Gowa Sultan Alauddin, dan mangkat di Makassar, sehingga bergelar *Matinroe ri Tallo*. Setelah beliau mangkat, maka diangkatlah La Maddaremmeng sebagai raja Bone XIII (1632-1640 M.) atas permufakatan *Ade' Pitu* dan rakyat Bone.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 104.

<sup>92</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 105.

<sup>93</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 106.

La Maddaremmeng termasuk raja yang aktif menjamin keamanan rakyat Bone dan mengembangkan Kerajaan Bone, bahkan beliau termasuk raja Bone yang terkenal taat dan patuh dalam melaksanakan syariat Islam. Bahkan, La Maddaremmeng berusaha sekuat tenaga untuk menghilangkan paham kepercayaan lama rakyat Bone yang menjadi anutan sebagian besar masyarakat Bone. Di samping itu, La Maddaremmeng juga ingin menghapus sistem perbudakan (*ata'*) di kalangan bangsawan, sehingga dari sinilah awal kebencian kaum bangsawan dan rakyat Bone terhadap sikap La Maddaremmeng.<sup>94</sup>

Raja Bone yang pertama-tama memeluk agama Islam (sesudah *musu' selleng*), ialah Raja Bone XII, La Tenripale Matinroe ri Tallo, (1606-1631 M.), bertanggal hari 23 Ramadhan 1021 H (1610 M). Akan tetapi menurut sumber *Lontara Wajo* Raja Bone XI-lah (La Tenriruwa Matinroe ri Bantaeng [1605-1606 M.]), yang secara pribadi lebih dahulu telah menerima Islam, sebelum perang agama Islam (*musu' selleng*) dilancarkan oleh Kerajaan Gowa. Baginda menyerukan Islam untuk dianut oleh para pembesar kerajaan dan rakyat Bone, akan tetapi seruannya itu ditolak. Maka baginda pun turun tahta dan pindah ke Pattiro. Raja Gowa memberinya nama La Tenriruwa Arung Pattiro, Adamulmarhum Kalinul Awalul Islam. Sesudah Gowa memenangi peperangan atas kerajaan Bone, maka La Tenriruwa bermukim ke Bantaeng dan wafat di sana.<sup>95</sup>

Setahun kemudian Raja Bone, La Tenripale dan rakyatnya menerima Islam sebagai agama resmi dalam kerajaan Bone, maka baginda pun berangkat ke Gowa mempelajari agama Islam pada Khatib Tunggal Dato' ri Bandang. Baginda diberi gelar

---

<sup>94</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 106. Penghapusan *ata* ini, sebetulnya jauh sebelumnya telah ada inisiasi dari Raja Bone III La Sallu' Karampelua (1398-1470 M.) namun juga ini gagal terealisasi karena adanya kecaman dari kaum bangsawan. Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

<sup>95</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 107.



Sultan Abdullah. Setiap 3 tahun sekali, baginda bersama orang-orang terkemuka kerajaannya melakukan perjalanan ke Gowa. Di samping urusan kenegaraan, diperdalamnya pula pengetahuan tentang Islam.<sup>96</sup>

Setelah melalui perang beberapa kali, akhirnya Bone menyerah dan menerima Islam pada 23 November tahun 1611 M.<sup>97</sup> Dalam perkembangan berikutnya, ajaran Islam berkembang pesat. Ajaran Islam yang berkembang di daerah ini bersumber dari ajaran Datuk ri Bandang yang menekankan pada ajaran Islam dan ilmu kalam. Pada masa Raja Bone XIII La Maddaremmeng, diangkat pejabat-pejabat *sara'* dari kalangan bangsawan.<sup>98</sup>

Petta Tappu mengemukakan, ketika Islam sudah menjadi agama rakyat Bone, maka pada waktu itu pula kebudayaan dan adat istiadat Bugis Bone lambat laun pula mengalami perubahan. Bahkan tatanan adat berubah secara total, bukan lagi *Bissu* yang menjadi penghulu agama yang menghubungkan bangsa manusia dengan *Dewata*, tetapi sudah tuan fikih yang pada akhirnya dibentuklah struktur keagamaan yang menjadi *parewa sara'* atau petugas keagamaan mulai dari dibentuknya *kali* atau qadi, *imang* (imam), *katte* (khatib), *bilal* (muazin), *doja* (marbot), hingga *amele* (amil zakat).<sup>99</sup>

<sup>96</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 107.

<sup>97</sup>Uraian lebih lanjut lihat A. Z. Abidin, "La Maddukelleng Menggalang Persatuan Sulawesi Selatan Mengusir VOC", *Prisma*, no. 8, (1980): h. 38-57.

<sup>98</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 107. Islam di Kerajaan Bone berada pada puncaknya terutama pada masa Raja Bone XIII, La Maddaremmeng, Sultan Muhammad Shaleh Matinroe ri Bukaka (1631-1640 M.), karena pada masa ini syariat yaitu al-Qur'an dan hadis menjadi suatu legalitas hukum, terlihat pada upaya La Maddaremmeng untuk menghilangkan sistem *ata* (perbudakan), membentuk *parewa sara'* (dewan syariat), hingga pemurnian ajaran Islam. Lihat Muhammad Kadril, "Pengembangan Syiar Islam di Kerajaan Bone pada Masa Pemerintahan La Maddaremmeng Tahun (1625-1644 M)", *Jurnal Rihlah* 6, no. 2 (2018): h. 144-146. Dengan demikian, Islam pada masa ini sudah memiliki peran sentral, yang mempengaruhi budaya dan adat istiadat masyarakat Bugis yang terus berkelanjutan pada masa raja-raja sesudahnya hingga sekarang ini.

<sup>99</sup>Kalau dahulunya sebelum Islam strukturnya adalah *puang matoa*, *puang lolo*, *mujakka*, *calabai*, *coro-coro*. Namun yang tidak dihapus dalam kebudayaan Bugis Bone adalah *Bissu*, karena mereka pernah menjadi aparat Kerajaan Bone maka mereka dialih tugaskan menjadi pemelihara benda pusaka kerajaan. Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.

Selain dari beberapa asumsi tersebut di atas, terdapat interpretasi lain masuknya Islam di Tana-Bone, menariknya untuk dikemukakan dalam penelitian ini sebab bagi sumber lokal di Kabupaten Bone sejarah masuk dan menyebarnya Islam di Tana-Bone hampir sulit ditemukan tentang kisah lengkap perihal awal mulanya ajaran ini. Walaupun pada catatan sejarah bahwa secara *de facto* Islam sebagai agama Kerajaan Bone bertanggal sejak 23 November tahun 1611 M. Namun paling tidak di bawah ini terdapat interpretasi lain masuknya Islam di Tana-Bone, mulai siapa yang pertama, dibawa oleh tokoh Arab dan penemuan beberapa inskripsi-inskripsi bernuansa Islami.

Selain itu terdapat pula tiga versi sejarah lokal Bone tentang siapa pemeluk Islam pertama. Pertama, Islam masuk di Kerajaan Bone pada tahun 1611 ketika La Tenriruwa menjadi raja Bone XI dan beliau sendiri yang langsung menyatakan penerimaannya terhadap Islam dengan mengucapkan kalimat *syahadatain*. Bahkan, La Tenriruwa di samping disebut sebagai *Awwalul Islam* beliau juga dipandang raja Bone pertama masuk Islam. Penerimaan La Tenriruwa terhadap Islam bukan hanya didasarkan oleh pertimbangan politik, akan tetapi lebih daripada ia menyadari kebenaran ajaran Islam. Oleh karena itu, ketika *Ade' Pitu* dan rakyat Bone menolak seruan beliau untuk menerima, maka La Tenriruwa rela meninggalkan jabatannya atau diturunkan dari tahtanya sebagai raja dan tetap memilih Islam.<sup>100</sup>

Kedua, pandangan yang mengatakan bahwa Islam telah masuk dan diterima di Kerajaan Bone pada masa pemerintahan raja Bone X, yakni We Tenrituppu (1596-1605). Dikatakan demikian karena pada masa pemerintahan Raja Bone X We Tenrituppu,<sup>101</sup> terjadi suatu peristiwa penting dalam perjalanan sejarah Bone, yaitu

---

<sup>100</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 107-108.

<sup>101</sup>Penggunaan kata "we" pada awalan nama dalam masyarakat Bugis masa dahulu menandakan bahwa ia adalah seorang perempuan.

pecahnya perjanjian *Tellumpocoe* yang disebabkan karena serangan dari Kerajaan Gowa kepada kerajaan tiga bersaudara (Bone, Soppeng dan Wajo) yang dimulai pada dalam tahun 1609 M. di daerah Pandang-pandang dekat Bulu Sitoppo. Pada waktu itu, ketiga kerajaan bersaudara itu mengerahkan pasukannya menghadapi serangan pasukan Kerajaan Gowa, akan tetapi pada akhirnya terpaksa ketiganya mempertahankan diri masing-masing yang berakhir dengan jatuhnya Kerajaan Soppeng dan Islam dipeluk sebagai agamanya pada tahun itu juga 1609 M. Setahun kemudian, pada tahun 1610 Kerajaan Wajo mendapat serangan dari Gowa yang berakhir dengan jatuhnya Kerajaan Wajo dan juga awal mula masuknya Islam di Kerajaan Wajo.<sup>102</sup>

Setelah Kerajaan Soppeng dan Kerajaan Wajo jatuh dibawah kekuasaan Kerajaan Gowa dan dengan masuknya agama Islam di kedua kerajaan tersebut, oleh raja Bone We Tenrituppu segera menyelinap ke Sidenreng dengan maksud untuk mempelajari dan mendalami hal-hal yang berhubungan dengan ajaran Islam. Akan tetapi, ketika We Tenrituppu berada di Sidenreng, baginda diserang penyakit yang menyebabkan baginda mangkat setelah memeluk agama Islam, maka rakyat di Kerajaan Bone ketika itu belum menerima ajaran Islam secara menyeluruh.<sup>103</sup> Atas dasar inilah sehingga dikatakan bahwa raja Bone yang pertama masuk Islam adalah We Tenrituppu Raja Bone X dan bukan La Tenriruwa raja Bone XI.

Ketiga, Islam masuk di kerajaan sejak masa pemerintahan We Tenrituppu raja Bone X dan beberapa bangsawan dan rakyat Bone telah memeluk Islam. Menurut penuturan Andi Alting Masra bahwa pada masa pemerintahan We Tenrituppu beberapa bangsawan di Pattiro telah memeluk Islam. Lebih jauh Andi Alting menjelaskan sebagaimana dikutip oleh tim peneliti LP3M STAIN Watampone, bahwa salah seorang bangsawan Bone di Pattiro disebut sebagai Arung Salampe. Hal ini pula yang telah

---

<sup>102</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 1.

<sup>103</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 1.

diungkapkan oleh Muhammad Ali Arham bahwa pemberian gelar Arung Salampe berarti bangsawan atau pemimpin yang bertingkah laku salah karena bertentangan dengan tradisi atau adat masyarakat Bone ketika itu. Kata “Salampe” berasal dari kata “*sala*” berarti salah atau tidak benar dan kata “*ampe*” yang berarti tingkah laku atau perbuatan. Oleh karena itu, “salampe” berarti *sala ampena* atau *sala kedona* (yaitu “orang yang bertingkah laku salah” karena tidak sesuai dengan sistem norma dan adat istiadat masyarakat Bone, melainkan bertingkah laku sesuai dengan ajaran Islam).<sup>104</sup> Dengan demikian, sebelum La Tenriruwa menerima Islam dari Kerajaan Gowa, di Salampe (Pattiro) Islam sudah diterima oleh beberapa orang bangsawan dan rakyat. Bahkan, La Tenriruwa menerima Islam ketika Kerajaan Gowa mengajaknya tanpa pertimbangan yang panjang karena beliau telah mengetahui dan memperoleh informasi dari bangsawan-bangsawan di Salampe yang telah memeluk Islam. Dengan demikian, menurutnya Islam pertama masuk di wilayah Bone bertempat di Pattiro-Salampe.<sup>105</sup>

Penerimaan Islam di Pattiro-Salampe pada masa pemerintahan We Tenrituppu (sebelum La Tenriruwa Menerima Islam), juga didasarkan pada keputusan La Tenriruwa ke Pattiro setelah rakyat dan *Ade’ Pitu* menolak seruannya untuk masuk Islam. Menurut versi ini bahwa pilihan La Tenriruwa kembali ke Pattiro ketika meninggalkan istananya di Lalebbata, bukan hanya karena Pattiro sebagai kampung halamannya dan tempat tinggal kerabatnya, melainkan karena di Pattiro-Salampe Islam mulai berkembang sehingga di samping dapat menambah informasi tentang Islam, beliau juga merasa lebih tenteram bersama orang-orang yang telah memeluk Islam.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

<sup>105</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, “Kesultanan Bone”, *Laporan Hasil Penelitian* (Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, 2013), h. 120.

<sup>106</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, “Kesultanan Bone”, h. 110. Hal ini pula dituturkan oleh Usman (29 Tahun), Tokoh Agama dan Masyarakat, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

Disebutkan pula, masuknya Islam di Tana Bone dibawa oleh tokoh agama dari Arab, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, Islam masuk ke wilayah Bone sekitar awal abad XVII M. (1611 M.), adapun siapa yang memasukkannya kurang begitu jelas tetapi pemantapan dari ajaran Islam tersebut dimulai dengan datangnya beberapa tokoh dari Arab yang membawa ajaran Islam masuk ke wilayah Bone. Di antaranya adalah Sayyed Muḥammad al-Syafi dari Ḥaḍrah al-Maut di Arab datang ke wilayah Bone pada masa pemerintahan Ahmad Singkerurukka Matinroe ri Tengngana to Pacing.<sup>107</sup>

Kedatangan orang Arab tersebut konon disambut hangat oleh Raja Bone dan ditunjukkan agar bertempat tinggal di Pallime (Kec. Cenrana saat ini). Sayyed Muḥammad sendiri adalah penganut Tarekat Naqsyabandiah.<sup>108</sup>

Selain ceritera di atas, terdapat pula sebuah inskripsi yang dapat dijadikan sebagai fakta sejarah atau paling tidak menjadi sebuah interperetasi sejarah atas fakta tersebut, kalau Islam di Tana-Bone sudah ada sejak dahulu sebelum Kerajaan Gowa menginjakkan kaki ke tanah Bugis, yaitu dengan memperhatikan ceritera dari masuknya Islam di Pattiro sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya, karena di Pattiro sendiri terdapat bangunan masjid sebelum datangnya Kerajaan Gowa, kemudian yang dapat diperhatikan pula adalah isi dari Perjanjian Tellumpocoe yang di dalamnya memuat unsur keilahian dengan adanya penyebutan *Dewata Sewwa*.

Pertama, masjid di Pattiro disebutkan bahwa merupakan masjid yang tertua. KM. Usman mengemukakan, terdapat sebuah masjid tua di Pattiro Sibulue tepatnya di Mallengkana/Mallekana, dan itulah sebenarnya masjid yang paling tua di Kab. Bone. Hanya saja selain masjid di Pattiro, ada satu masjid di Kota Bone yang diyakini pula

---

<sup>107</sup>Lihat Ajiep Padindang, *Penyebaran Islam di Sulawesi Selatan* (Cet. I; Makassar: La Macca Press, 2006), h. 61.

<sup>108</sup>Lihat Ajiep Padindang, *Penyebaran Islam di Sulawesi Selatan*, h. 61.

sebagai masjid tertua. Makanya timbul sebuah pertanyaan bahwa pada tendensi kata “tertua”nya tersebut, apakah ia disebutkan tertua di Bone ataukah penyebutan tertuanya itu dalam lingkup daerah Pattiro itu sendiri. Dikatakan demikian, karena dalam sejarah Bone sendiri bahwa syiar Islam sudah ada di Pattiro sebelum datangnya Kerajaan Gowa. Karena disebutkan pula bahwa Raja Bone XI La Tenriruwa mengenal Islam di Pattiro. Karena, ketika datang Raja Gowa di Tana-Bone melalui jalur Pallete, dan diajaknya La Tenriruwa untuk masuk Islam, maka La Tenriruwa sendiri menerima dengan terbuka karena mereka (Bugis-Makassar) memegang teguh yang namanya *pappaseng* yang telah menjadi janji kala itu di kalangan kerajaan di Sulawesi Selatan, bahwa “barangsiapa yang menemukan jalan kebaikan maka harus disebarkan”. Maka secara otomatis pula La Tenriruwa menerima itu walaupun ia sangat dikecam oleh rakyatnya sendiri maka tidak heran ia hanya menjabat sebagai raja Bone XI dalam rentan tiga bulan, meninggalkan Kerajaan Bone menuju ke daerah Pattiro. Bahkan dikatakan bukan “menuju” melainkan ia “pulang”. Berarti indikasi kata pulang tersebut adalah bukti La Tenriruwa pernah ke Pattiro sebelumnya,<sup>109</sup> atau bisa jadi sebagaimana yang diungkapkan sebelumnya kalau La Tenriruwa berasal dari Pattiro.

Dalam pandangan lain sebagaimana yang dikemukakan Muhammad Ali Arham, Ketika Kerajaan Gowa melakukan ekspansi dan menyeru pada agama Islam, ketika itu La Tenriruwa sebagai Raja Bone XI, menerimanya dengan mudah. Hal ini menarik untuk dicermati, karena tidak mungkin La Tenriruwa dengan mudahnya menerima ajakan Kerajaan Gowa untuk menerima Islam, kalau ia sendiri tidak tahu menahu tentang syariat Islam. Dalam artian La Tenriruwa sendiri sudah mengenal Islam sebelum adanya ajakan dari Kerajaan Gowa. Namun hanya saja Islam pada masa itu belum dikenal oleh seluruh masyarakat Tana-Bone namun nilai-nilainya jauh sebelum

---

<sup>109</sup>Usman (29 Tahun), Tokoh Agama dan Masyarakat, *Wawancara*, 13 November 2019.



itu sudah ada dan hanya segelintir orang yang tahu dan bahkan sudah menganut agama Islam. Nanti pada masa La Madderemmeng sebagai Raja Bone XIII Islam sudah dikenal dan mempunyai pengaruh kuat dalam tatanan keagamaan di Tana-Bone.<sup>110</sup>

Kedua, mengenai isi persekutuan *Tellumpoccoe* dapat ditemui pada prasasti “*Mallamung Patue ri Timurung*” yang tertulis, sebagai berikut:

*Sure perejanciang Tellumpoccoe:*

*Malilu sipakainge, Nrebba sipatokkong, sipedapi ri peri, sinyameng, Tellu tessibeccukeng, tessi addinnayyang ulaweng matasa, pattola malampe, warangparang maega naiyya teae ripakainge iyya riduwai.*

*Iyyanae talamungeng ppatuang, idi tellu massiajing mappada orowane, sein a siana tana tellu, Bone, Wajo, Soppeng, manguru ja, manguru deceng, sewwa matowa, sewwa ana' tengga, sewwa ana' kaccucung.*

*Mattulu parajo, Tellu masseajing, tessibelleang, makkedawa ri saliweng, tennakkedawa ri laleng, namana eppo tennawawa tomate, taro adatta tanae, iyya tellu masseajing Bone, Wajo, Soppeng.*

*Nasabbiwi Dewata Sewwae, napasengangngi ana'ta taro ada tellumasseajing, nakko ramu-ramunna tanana, ittello mawottoneng batu, Iyyapa namarusa taro adanna tanae iyya tellu Bone, Wajo, Soppeng, narusapi Paratiwi Batarae tasengngi tanata Tellumpoccoe.*<sup>111</sup>

Artinya:

Surat Perjanjian *Tellumpoccoe*:

Saling memperingati, rebah ditegakkan, saling membantu dalam kesusahan dan kesenangan, tiga serangkai saling hormat-menghormati, saling menghargai milik masing-masing;

Siapa yang ingkar ia yang diduai, kita menanam batu sebagai tanda persaudaraan, tanah kita bertiga, Bone, Wajo, Soppeng. Bersama dalam kebaikan dan kejahatan. Satu yang tua, satu yang tengah dan satu yang bungsu.

Kita bersama laksana tali berpilir tiga, bersungguh dan berusaha ke luar dipusakakan kepada keturunan, tentang kesepakatan kita bersama Bone, Wajo, Soppeng.

---

<sup>110</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

<sup>111</sup>Lihat Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, “Kesultanan Bone”, h. 98-99.

Disaksikan oleh Tuhan Yang Maha Esa, dipesankan kepada keturunan tentang kesepakatan kita tiga bersaudara laksana telur yang ditimpah kerapuhan, tanah kita ini baru rusak apabila rusak langit dan Bumi, kita namakan (gelarkan) Tanah kita *Tellumpoccoe*.<sup>112</sup>

Melihat isi dari teks perjanjian di atas, terdapat kalimat “*Nasabbiwi Dewata Sewwae*” yang berarti disaksikan oleh Tuhan Yang Maha Esa. Ahli antropolog menyatakan, sistem religi masyarakat Bugis menyembah *Dewata Sewwae* (Tuhan Yang

---

<sup>112</sup>Latar belakang adanya perjanjian ini telah dijelaskan dalam sejarah Bugis, bahwa kerajaan Bugis yakni Bone, Wajo, dan Soppeng mempunyai sekelumit kisah tersendiri sebelum kemerdekaan, yaitu masing-masing berstatus sebagai kerajaan di tanah Bugis. Dalam *Lontara Attoriolong ri Pammana* terdapat cerita tentang kedatuan Cina. Disebutkan bahwa wilayah kedatuan Cina adalah termasuk daerah Bone sekarang dan sebagian besar Wajo serta Soppeng. Kerajaan ini terbagi atas: Cina ri Aja yang berpusat di Pammana (Kab. Wajo sekarang) dan, Cina ri Lau yang berpusat di Cenrana (Kab. Bone sekarang), dengan pusat pemerintahan raja pertama yang bernama La Sattumpugi’ Datunna Cina atau Oponna Cina yang berasal dari Tana-Luwu. Sekelompok orang yang berasal dari Luwu itu menyebut dirinya *Ugi*, penamaan ini diambil dari akhiran nama dari rajanya yaitu La Sattumpugi’. Sedangkan negerinya disebut *Ugi to Cina* atau *Tana Ugi* (Negeri Bugis). Lihat Andi Rasdiyanah, *Latoa Lontarak Tana Bone* (Cet. I; Alauddin University Press, 2014), h. 17. Disebutkan sebahagian daerah Kerajaan Soppeng masa dahulu berasal dari Kerajaan Wajo dan Kerajaan Bone, pada saat akan melakukan persekutuan Tellumpoccoe. Karena sebelum terbentuknya persekutuan *Tellumpoccoe* tersebut, terlebih dahulu dikenal adanya istilah *Tellumpoccoe* yang berarti tiga puncak beranggotakan dari kerajaan-kerajaan besar yaitu, Luwu, Bone dan Gowa. Pada mulanya, Kerajaan Soppeng menolak untuk mengadakan persekutuan tersebut, karena merasa bahwa wilayah negerinya terlalu kecil. Dari alasan itulah, sehingga Kerajaan Bone secara sukarela menghadiahkan sebahagian negerinya kepada Kerajaan Soppeng, yaitu Gowa-gowa dan Lamuru. Sedang Kerajaan Wajo menghadiahkan pula sebahagian negerinya kepada Kerajaan Soppeng yaitu, Marioriawa, Waenio, dan Baringeng. Hal ini, mereka lakukan karena persekutuan ini didirikan atas dasar yang lebih bersifat kekeluargaan atau persaudaraan dalam tatar Bugis disebut *assiajingeng*. Kerajaan Bone dianggap sebagai ‘saudara sulung’, dan Kerajaan Wajo dianggap sebagai ‘saudara tengah’ serta Kerajaan Soppeng sebagai ‘saudara bungsu’. Persekutuan Tellumpoccoe (perjanjian kesetiaan antara Bone, Wajo, dan Soppeng) yang dibentuk sekitar tahun 1582 di Bunne Timurung Bone, sehingga lebih dikenal dengan istilah “*Mallamung Patue ri Timurung*”. Dihadiri oleh raja dan penasehatnya masing-masing kerajaan, yaitu; Kerajaan Bone oleh Latenrirawe Bongkangnge Raja Bone VII didampingi oleh penasehatnya La Mellong Kajao Laliddong, dan Kerajaan Wajo Lamungkace To Uddamang, Arung Matoa Wajo XI (1567-1607 M) didampingi oleh seorang penasehat muda yang bernama La Paturusi To Maddualeng, serta Datu Soppeng XIII La Mappaleppe (1560-1575 M.) yang didampingi oleh La Waniaga To Macora, Arung Bila. Adapun pada sumber lain sebagaimana yang dituturkan Andi Syamsu Alam bahwa pada saat itu Raja Soppeng XIII La Mappaleppe Patolae (1580-1601 M.) didampingi oleh To Paccaleppang To Tongengnge. Lihat M. Rafiuddin Nur, *Lontara’na Marioriwawo Sopeng dari Pattoriolong hingga Pangadereng* (Cet.I; Makassar: Rumah Ide, 2003), h. 63; dikutip dalam Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, “Kesultanan Bone”, *Lapotan Hasil Penelitian* (Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, 2013), h. 96. Lihat pula Muhammad Bahar Akkase Teng, “The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective”, h. 47

Maha Esa), meskipun disebut *Dewata Sewwae*, anggota masyarakat tidak bisa memujanya secara langsung tetapi harus melalui dewa-dewa pembantunya melalui tradisi adat leluhur (*attoriolong*).<sup>113</sup>

Dalam bahasa Bugis, kata *Dewata* bisa mempunyai beberapa arti. Penyebutan “*Dewata*” sama halnya mengucapkan “*De’ watangna*” berasal dari kata *de* berarti tidak dan *watang* berarti batang atau wujud, maka secara leksikal berarti “tanpa atau tidak berwujud”. Sering dikatakan, *naiyya Dewata Sewwae tekkeinnang* artinya “adapun Tuhan Yang Maha Esa itu tidak beribu dan tidak beraya alam.”<sup>114</sup>

Arti lain dari kata *Dewata Sewwa* adalah *de’ gaga watang sangadin-Na* berarti tidak ada kesusahan selain-Nya. Hal ini berindikasi pada satu kesimpulan bahwa penggunaan kata “*Dewata Sewwae*” merupakan bukti sebuah keimanan yang percaya manusia pada dasarnya adalah hamba, meyakini adanya sesuatu yang lebih besar dan berkuasa yang mengatur alam raya ini. Karenanya pengucapan kata *Dewata Sewwae* dalam kehidupan masyarakat Bugis pada umumnya adalah suatu bentuk penyandaran dirinya kepada Tuhan, yang mereka tidak kenal namun percaya akan keberadaannya.<sup>115</sup>

Disebutkan, bahwa penyebutan *Dewata Sewwae* dalam kehidupan masyarakat Bugis adalah adanya penyatuan unsur ilahi yang ada pada diri mereka jauh sebelum

---

<sup>113</sup>Dalam pelaksanaan adat *attoriolong* ini juga dilibatkan perangkat adat yang juga berfungsi sebagai tokoh spiritual di bawah raja. Posisi raja atau pemerintah dalam adat *attoriolong* sangat penting karena ia diklaim atau mengklaim dirinya mempunyai garis keturunan Dewa melalui *Tomanurung* (orang yang turun dari langit/kayangan), yang menjadi pemimpin manusia.

<sup>114</sup>Nasaruddin Umar, “Kepercayaan Dewata Sewwae Bugis-Makassar (1)”, *Inilah.com*, 30 Mei 2015. <https://m.inilah.com/news/detail/2207756/kepercayaan-dewata-sewwae-Bugis-makassar-1> (11 Oktober 2019).

<sup>115</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Makassar, 21 Juli 2019.

datangnya Kerajaan Butta Gowa (Gowa-Tallo) melakukan ekspansi atas nama agama Islam di tanah Bugis.<sup>116</sup>

Gambar 2.2  
Situs dan Inskripsi Perjanjian *Tellumpoccoe*



Selain inskripsi di atas, yang dapat dijadikan acuan dalam meginterpretasi sejarah adalah jargon masa lampau, tiada lain yang dimaksudkan di sini adalah prinsip

---

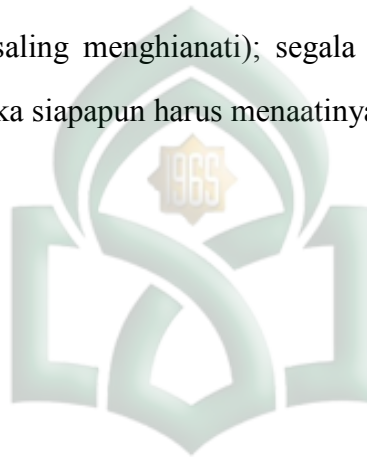
<sup>116</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Makassar, 21 Juli 2019. Hal ini tidak sedikit kaum intelektual Bugis Bone secara khususnya yang menyatakan tidak sependapat pada argumentasi bahwa Islam hadir di Tana-Bone karena ekspansi keagamaan yang dilakukan oleh Kerajaan Gowa. Artinya bukanlah Gowa yang mengislamkan Bone. karena jauh sebelum Gowa datang di Tana-Bone benih-benih ajaran-ajaran Islam sudah nampak, salah satunya adalah pengucapan *Dewata Sewwa* yang selalu hadir dalam benak masyarakat ketika adanya suatu hal yang diinginkan atau sesuatu yang diharapkannya. KH. Baharuddin HS, menyebutkan bahwa penggunaan kata *Dewata Sewwae* khususnya di masyarakat Bugis Wajo, sudah dikenal sejak tahun 1300-an, dalam tahun ini pula dipercayai masuknya ajaran Islam yang dibawa oleh Sayyid Jamaluddin al-Akbar al-Husaini yang wafat pada tahun 1450 M. yang kuburannya berada di Tosora. KH. Baharuddin, Dosen Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Penuturan yang disampaikan saat Ujian Kualifikasi Proposal Tesis, Makassar 9 November 2019. Jadi hal ini mengungkapkan kembali, Islam hadir di tanah Bugis jauh sebelum pembangunan imperium Kerajaan Gowa. Namun menurut Haryudi, walau demikian, tidak bisa diklaim bahwa Islam masuk sebelum ekspansi Kerajaan Gowa, walaupun nilai-nilai Islam sudah ada bahkan sebelum terbentuknya Kerajaan Bone, hal ini banyaknya narasi-narasi yang ada, termasuk pada prinsip-prinsip klasik yang Islami. Dalam artian, bisa saja disimpulkan penyebaran Islam memang belum ada pada masa ini namun nilai-nilai keislman itu sudah ada. Haryudi Rahman (33 tahun), Tokoh Pemuda dan Seni-Budaya Kab. Bone, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

*mattulu tellu* yang pertama kali dikenal kalangan masyarakat Bugis Bone pada masa Raja Bone VII, La Tenrirawe Bongkange (1560-1578 M.)<sup>117</sup>

*Mattulu tellue* pada masa ini yaitu, *siattinglima*, *sitonraola* dan *tessibelleang*.<sup>118</sup>

Maksud dari ketiga kata ini yaitu

- 1) *Siattinglima* (bergandengan tangan); yaitu apabila suatu pekerjaan dilakukakan secara bersama-sama, maka ringanlah pekerjaan itu.
- 2) *Sitonraola* (berjalan searah); yaitu satu kata dalam mufakat, bahwa suatu permasalahan haruslah diputuskan dengan musyawarah dan mufakat.
- 3) *Tessibelleang* (tidak saling mengkhianati); segala sesuatu yang telah dimufakati sebagai keputusan maka siapapun harus menaatinya.



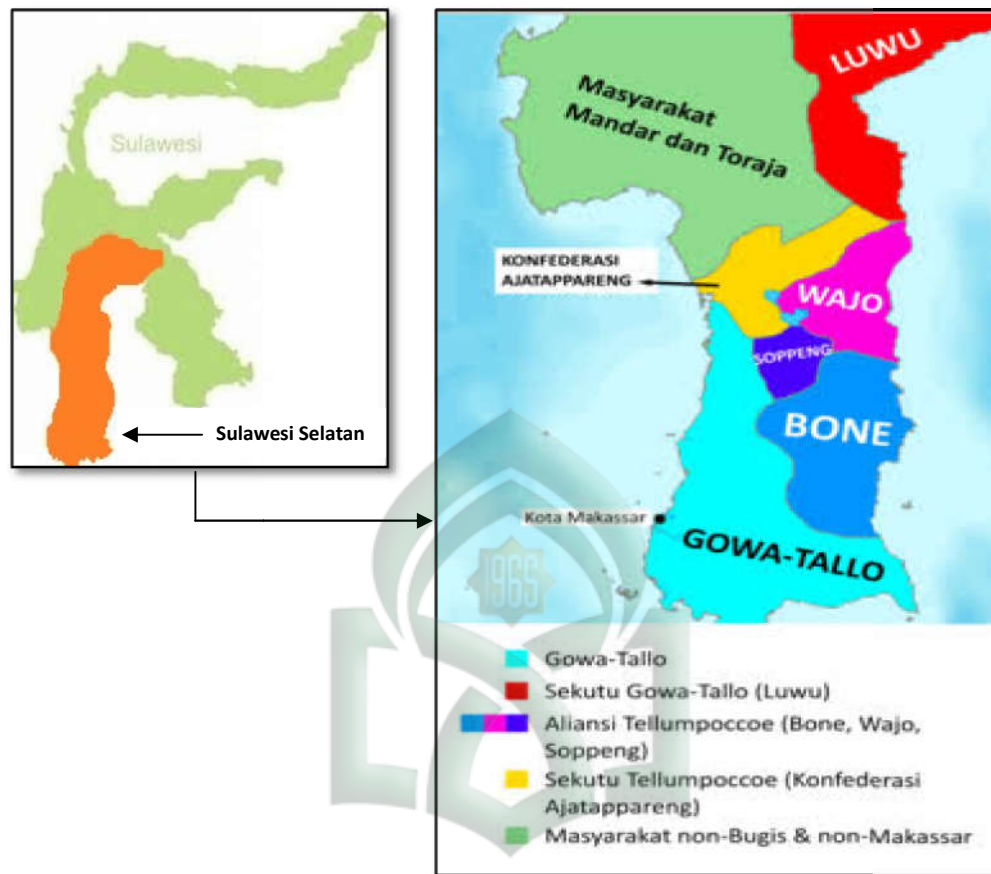
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

<sup>117</sup>Jargon atau diktum masa lampau di sini merupakan sumber-sumber sejarah yang dapat diteliti. Sebagaimana dijelaskan pada penelitian historis substansinya adalah penelitian terhadap sumber-sumber sejarah yang merupakan implementasi dari tahapan kegiatan yang tercakup dalam metode sejarah, yaitu heuristik, kritik sumber dan historiografi. Dalam jargon ini tercakup dalam metode pendekatan sejarah heuristik. Heuristik itu adalah teknik yang membantu untuk menacari jejak-jejak sejarah atau sumber-sumber sejarah. Klasifikasinya terbagi atas (1) Peninggalan-peninggalan; seperti surat, dokumen umum, bahasa, adat-istiadat, lembaga-lembaga dan alat-alat. (2) Catatan-catatan atau tulisan; seperti kronik, biografi, genealogi, catatan harian, dan inskripsi-inskripsi. (3) Lisan; seperti balada, anekdot, cerita, fonograf dan juga *tape recording*, dan (4) Karya seni; seperti potret, lukisan-lukisan sejarah, patung, mata uang, medali, film dan kioskop. Uraian lebih lanjut lihat Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 29-30

<sup>118</sup>Menurut KH. Baharuddin, bahwa tiga poin dari *mattulu tellue* tersebut, sudah terpengaruh oleh ajaran-ajaran Islam, istilah *siattinglima* adalah bagian dari *jamā'ah*, *sitonraola* adalah *musyāwarah* dan *tessibelleang* adalah *muwāfaqah*. Lanjut ia mengemukakan, yang dapat pula diinterpretasi adalah istilah *pangadereng* (norma hukum) dalam masyarakat Bugis, bahwa norma-norma ini terpengaruh oleh ajaran Islam karena *pangadereng* sendiri berasal dari kata *ade* yang dalam bahasa Arab disebut adat yang kemudian kata adat sendiri diserap kedalam bahasa Indonesia. KH. Baharuddin, Dosen Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Penuturan yang disampaikan saat Ujian Kualifikasi Proposal Tesis, Makassar 9 November 2019.



Gambar 2.3  
Gambaran Peta Bugis dan Makassar, Aliansi *Tellumpoccoe* beserta Masy Non-Bugis dan Non-Makassar



Dari beberapa pemaparan di atas, terlihat adanya perselisihan pendapat tentang masuknya Islam di Tana-Bone, namun demikian fakta menunjukkan bahwa penerimaan Islam secara resmi di Kerajaan Bone terjadi pada masa pemerintahan La Tenripale (Raja Bone XII). La Tenriruwa ketika menjadi raja Bone XI beliau juga telah menerima Islam atas seruan dan ajakan Raja Gowa kala itu, akan tetapi walaupun kapasitasnya ketika itu sebagai Raja Bone, namun tidak cukup kuat untuk mengatakan bahwa Islam diterima oleh Kerajaan Bone secara resmi. Dikatakan demikian karena penerimaan La Tenriruwa justru mendapat penolakan *Ade' Pitu* dan rakyat sebagai totalitas yang tidak terpisahkan dari keseluruhan Kerajaan Bone.



Oleh karena itu, penerimaan La Tenriruwa terhadap Islam pada dasarnya hanya merepresentasikan dirinya ketika sebagai Raja Bone, bukan merepresentasikan Kerajaan Bone yang di dalamnya terdapat *Ade' Pitu* dan rakyat. Dengan demikian, jika dikatakan La Tenriruwa adalah raja Bone pertama menerima Islam dapat dibenarkan.

Sedangkan menurut Andi Palloge bahwa dalam Lontara Bone disebutkan raja Bone pertama yang memeluk Islam adalah We Tenrituppu Raja Bone X, beliau memeluk Islam secara pribadi sebelum meninggal dunia di Sidenreng. Sementara itu, Lontara Wajo menyebutkan La Tenriruwa sebagai Raja Bone yang pertama masuk Islam.<sup>119</sup>

b. Kontribusi Kerajaan Bone terhadap Islamisasi di Tana-Bone

Dimaklumkan dalam sejarah bahwa Kerajaan Bone secara resmi menerima Islam pada tahun 1611 M, yakni pada masa pemerintahan La Tenripale Raja Bone XII. Dikatakan demikian karena setelah La Tenripale dikalahkan oleh Raja Gowa dalam perang Islam (*musu' selleng*), maka La Tenripale bersama *Ade' Pitu* dan rakyat menyatakan menerima Islam. Sejak itu, agama Islam menjadi agama yang dianut oleh raja dan rakyat Kerajaan Bone.

Diterimanya agama Islam sebagai agama resmi Kerajaan Bone, maka sejak itu dilakukan upaya-upaya Islamisasi oleh raja Bone, baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Bahkan tidak berlebihan jika dikatakan bahwa sejak Islam diterima dan dijadikan sebagai agama kerajaan, maka hampir seluruh raja Bone terlibat dan berperan aktif dalam upaya Islamisasi. Boleh jadi, terjadinya percepatan Islamisasi di kerajaan Bone berjalan dengan lancar karena mendapat dukungan penuh dari raja atau kerajaan.

---

<sup>119</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tana-Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 297.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Islamisasi di Kerajaan Bone mempola dalam bentuk struktural dan lebih menggunakan pendekatan kekuasaan.<sup>120</sup>

Disebutkan bahwa Islamisasi di Kerajaan Bone berjalan dengan cepat dan efektif. Hal itu tidak terlepas dari peran dan kontribusi raja yang menempatkan program Islamisasi sebagai program kerajaan yang harus dilaksanakan. Oleh karena itu, dalam waktu yang relatif singkat seluruh rakyat Bone menyatakan menerima Islam dan berupaya untuk mempelajarinya. Pada gilirannya, agama Islam menjadi identitas yang melekat pada diri dan kepribadian orang Bone. Inilah yang menyebabkan sehingga muncul suatu adagium yang mengatakan; *tenniya to Bone narekko tenniya selleng* (bukan orang Bone kalau tidak beragama Islam).<sup>121</sup>

Kontribusi raja Bone terhadap gerakan Islamisasi di kerajaan Bone, telah dilakukan oleh La Tenriruwa. Beberapa setelah La Tenriruwa menerima Islam, beliau mengumpulkan *Ade' Pitu* bersama rakyat dan menyampaikan seruan untuk turut menerima Islam, sebagai berikut:

*Iyya mennang mupesoiyang paoppang palengengngi tanae ri Bone mupassekori pajung, nae natanrreangengi deceng karaengnge. Madecengngi sataceppa (tatarima) asellengengnge. Apa iya uluadatta riolo, iya lolongeng ia mappaita. Nakkeda karaengnge, uwasengngi deceng enrengnge tajang mekkatennikku ri agamana nabitta, nakkeda topa karaengngnge rekko mutarimai adakku dua mua maraja, Bone mua enrengnge Gowa. Tapada makkasiwiyang ri Dewata Sewwae. Rekkuwa mennang tettarimai ada madecengnge karaengnge natellopi matu tangnganro naatani asenna' naiyya rekko tatarimai ada madecenna karaengnge nawelaiyyangngi ada.*<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup>Pendekatan struktural dalam melakukan Islamisasi memang terkesan memaksa, akan tetapi strukturalisasi dalam penyebaran Islam di Bone justru menampilkan corak tersendiri. Dikatakan demikian karena rakyat Bone mempunyai loyalitas dan ketaatan yang tinggi kepada rajanya, sehingga ketika raja Bone menyerukan Islam kepada rakyat, mereka menerima dengan sepenuh hati tanpa ada kesan pemaksaan. Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 121.

<sup>121</sup>Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", *Laporan Hasil Penelitian* (Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone), h. 98.

<sup>122</sup>Lihat Andi Muhammad Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 29.

Artinya; Engkau semua memberikan kepercayaan kepadaku melihat kebaikan Tana-Bone dan untuk itu engkau memayungi saya, kini Raja Gowa membawa cahaya kebaikan, olehnya itu, baiklah kita menerima keislaman itu berdasarkan dengan perjanjian kita dengan Raja Gowa di waktu yang lalu, bahwa siapa yang menemukan kebaikan dialah yang menyampaikan dan kini Raja Gowa datang karena menurut pemikiran baginda bahwa agama Islam itu adalah kebaikan. Dan selanjutnya Raja Gowa bahwa kalau Bone menerima keislaman berarti hanya Bone dan Gowa yang besar. Marilah kita menerima agama Islam itu, dan marilah kita berpegang teguh kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dan pula andaikata kita tidak menerima maksud baik yang ditawarkan oleh Raja Gowa dan nanti kita diserang dan dikalahkan baru kita menerimanya berarti kita diperhamba oleh Gowa dan sebaliknya kalau kita menerimanya dengan baik berarti baginda hanya meninggalkan petuah-petuah kepada kita.

Walaupun seruan La Tenriruwa tersebut diabaikan oleh *Ade' Pitu* dan rakyat Bone, akan tetapi cukup menunjukkan bukti dan menjadi catatan sejarah tentang kontribusi La Tenriruwa sebagai Raja Bone dalam melakukan Islamisasi. Paling tidak, dapat dikatakan La Tenriruwa sebagai Raja Bone telah memulai gerakan Islamisasi di Tana-Bone serta mempunyai keinginan yang kuat dan *polical will* untuk mengembangkan syiar Islam di Kerajaan Bone. Demikian pula dengan La Tenripale Raja Bone XII juga berperan dan mempunyai kontribusi penting dalam Islamisasi di Kerajaan Bone. Dimaklumkan dalam sejarah bahwa setelah La Tenripale menerima Islam, beliau dengan sungguh-sungguh mempelajari dan mengembangkannya. Oleh karena itu, La Tenripale senantiasa berangkat ke Makassar di samping urusan kerajaan, juga untuk mempelajari dan memperdalam ajaran Islam. Perhatian dan kontribusi La Tenripale terhadap Islamisasi di Kerajaan Bone, tampak ketika syariat Islam (*sara'*)

dijadikan sebagai unsur *pangadereng*. Sejalan dengan dimasukkannya *sara'* (syariat Islam) sebagai unsur *pangadereng*, maka struktur kerajaan ikut mengalami perubahan dengan ditambahkan jabatan *parewa sara'* (jabatan yang mengurus pelaksanaan syariat Islam).<sup>123</sup>

Dalam rangka melaksanakan dan mengembangkan syariat Islam di Kerajaan Bone, maka diangkat *qadi* atau *kali* dalam bahasa Bugis sebagai jabatan *parewa sara'* tertinggi. Ditetapkannya *parewa sara'* dalam struktur Kerajaan Bone, maka upaya-upaya Islamisasi berjalan dengan maksimal. Hal ini disebabkan karena raja dan *parewa sara'* senantiasa bersinergi dalam melakukan Islamisasi di Kerajaan Bone. Sinergisitas antara raja dan *parewa sara'* berjalan seiring dan seimbang karena keduanya saling menghargai serta saling bahu-membahu.<sup>124</sup>

## **B. Tinjauan Umum tentang Mattulu Tellue**

### **1. Tokoh Mattulu Tellue**

#### **a. La Mellong Kajao Laliddong**

Perlu ditekankan bahwa *mattulu tellue* yang dikaji dalam penelitian ini adalah *mattulu tellue* di masa pemerintahan La Tenritatta yang masih populer sampai sekarang, yakni *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge*. Namun pada poin ini juga dibahas riwayat hidup La Mellong, karena pada dasarnya *mattulu tellue* yang dikenal pada masa La Tenritatta sebagai Raja Bone XV yang memerintah antara tahun 1667-1696 M., merupakan rekaan konsep *mattulu tellue* di masa beliau, yaitu masa ia dijadikan sebagai penasehat raja, berawal pada pemerintahan Raja Bone VI, La Ulio Bote'e (1535-1560 M.) sampai pada masa pemerintahan Raja Bone VII, La Tenrirawe

<sup>123</sup>Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 122-123.

<sup>124</sup>Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", h. 124-125.

Bongkange (1560-1578 M.), yang banyak melahirkan petuah-petuah yang kemudian banyak mempengaruhi kebudayaan dan adat istiadat masyarakat Bugis, tidak hanya bagi Bugis Bone namun juga masyarakat Bugis pada umumnya.

Mengenai kapan ia dilahirkan pada umumnya tokoh masyarakat Bone tidaklah mengetahuinya secara pasti, dalam riwayat lama yang sampai sekarang masih tertanam dalam ingatan yang telah terpelihara dalam khazanah kisah rakyat Bone bahwa pernah hidup seorang cendekiawan (*to macca*) bernama La Mellong, ia diperkirakan lahir pada tahun 1507 M. yaitu masa pemerintahan Raja Bone IV, We Banrigau Makkaleppie Mallajangnge ri Cina (1470-1510 M.), hal ini juga beretepatan masa pemerintahan Raja Gowa IX, Daeng Matanre Tu Mapa'risi' Kallonna.<sup>125</sup> Andi Najamuddin menyebutkan pada masa pemerintahan We Banrigau, La Mellong menginjak usia sekitar 9 tahun, eksistensinya baru dikenal di kerajaan Bone ketika berusia 30-an tahun.<sup>126</sup> Ia wafat pada tahun 1580 dalam usia 73 tahun, ini pada masa pemerintahan Raja Bone VIII, La Inca Matinroe ri Addenenna (1584-1595 M.).<sup>127</sup> Jadi perkiraan kelahiran La Mellong tersebut, berarti 57 tahun setelah wafatnya Sayyid Jamaluddin al-Akbar al-Husaini di Tosora-Wajo.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tanah Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 31. Lihat pula Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 83.

<sup>126</sup>A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

<sup>127</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tanah Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 31. Lihat pula Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 83.

<sup>128</sup>Tosora adalah Ibu Kota Kerajaan Wajo di asa lampau, sekarang Tosora berkecamatan di Majauleng-Kab. Wajo.

La Mellong adalah putera *Matoa* Cina dari kampung Laliddo, terletak sekitar 15 km dari sebelah selatan Watampone.<sup>129</sup> La Mellong kecil menghabiskan masa kanak-kanaknya hingga masa remajanya mulai dari masa Raja Bone IV, We Banrigau sampai masa pemerintahan Raja Bone V, La Tenri Sukki Mappajungnge (1516-1543 M.) di sebuah desa kecil, tempat ayahnya bertahta yaitu di *Wanua* Cina.<sup>130</sup> Dalam catatan sejarah ketika ia tengah menunjukkan eksistensinya, ia sering kali mendapat gelar, awalnya ia digelar *Kajao Laliddong* pada masa pemerintahan Raja Bone VI, La Wolio Botee (1535-1560 M.). *Kajao Laliddong* berarti orang cerdas pandai dari kampung Laliddong.<sup>131</sup> Selanjutnya, pada masa pemerintahan Raja Bone VII, La Tenrirawe Bongkangnge (1560-1578 M.), ia diberi gelar *To Suwalle Kajao Laliddong Tau Tongenngri Gau'na* (La Mellong sang cerdas-cendekia *Kajao Laliddong* manusia yang sungguh-sungguh benar perbuatannya).<sup>132</sup>

<sup>129</sup>Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tanah Bone (Masa Raja Pertama dan Raja Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 31. Lihat pula Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 30.

<sup>130</sup>Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", *International Journal of Malay-Nusantara Studies (IJoM-NS)* 1, no 1 (2018): h. 53.

<sup>131</sup>Diberi gelar *Kajao*, karena pola pikiran dan kemampuannya yang luar biasa. Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 46. Menurut Prof. Mattulada, makna *kajao* dalam pengertian umum adalah nenek perempuan, karena *kajao* memiliki arti dan nilai sejenis *empu* di Pulau Jawa atau dengan sebutan *Geleerde* yang berarti seorang yang bijaksana. Lanjutnya lagi ia mengemukakan bahwa gelar *kajao* ini diperoleh saat ia menginjak usia tua. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 82-83. Dikemukakan pula pada sumber lain, gelar *kajao* sudah diletakkan oleh Raja Bone VI kepada La Mellong saat sebelum ia diangkat sebagai penasihat kerajaan, selain karena usianya juga karena sifat dan nasehat-nasehatnya kepada bangsawan dan penduduk istana masa itu. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 34. Adapun menurut A. Najamuddin penamaan atau gelar 'Kajao' tidak seperti apa yang dikatakan oleh Mattulada, karena gekar atau kata *kajao* ini telah ada sejak zaman Raja Bone III, di samping itu dalam tatanan Bahasa Bugis Bone tidak mengenal istilah 'nenek perempuan' yang ada 'nenek' adalah perempuan tua sedangkan laki-laki tua adalah 'Lato' yang berarti kakek. Maka gelar *kajao* ini bukan hal yang tepat kalau ia dikategorikan gelar bagi orang-orang tua Bugis Bone, karena kalau demikian berarti Tana-Bone di masa dahulu semua orang yang sudah lansia adalah *kajao*, hal ini salah besar karena yang dikenal *kajao* pada masa dahulu hanyalah Lamellong, dan diberinya gelar ini saat dewasa yang masih berumur 30-an. Olehnya gelar *kajao* tersebut adalah gelar bagi orang yang mempunyai kepandaian yang sangat luar biasa. A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

<sup>132</sup>Dijelaskan bahwa nama ayahnya tidak pernah disebutkan di dalam *lontara*, hanya digambarkan tentang cara-cara ia menjalankan kepemimpinannya di *Wanua* Cina. Status keluarganya



La Mellong dikenal dengan kebesarannya kerana menjadi seorang ahli pikir besar pada zamannya, ia juga seorang negarawan dan diplomat ulung untuk negeri dan bangsanya terutama pada tanah Bugis. Ia diperkirakan hidup sezaman dengan Nicolo Machiavelli, seorang filsuf politik Italia. Namun keduanya memiliki pemikiran yang sangat berbeda, ketika mereka diperhadapkan prihal politik, Nicolo Machivelli mengabaikan prinsip-prinsip etika dan moralitas sedangkan Kajao Laliddong sebaliknya mempromosikan bahwa seorang penguasa harus lebih jujur dan bijaksana.<sup>133</sup>

Semenjak kecil, dalam diri La Mellong telah menunjukkan adanya bakat istimewa untuk menjadi seorang negarawan yang cerdas dalam berpikir.<sup>134</sup> Kemampuannya ini ditunjukkan tepat sebelum menginjak usia dewasa. Ia hidup dan tumbuh dalam iklim yang bergejolak. Zaman dimana Kerajaan Gowa telah berkembang menjadi kerajaan yang mempunyai kekuasaan terkuat di semenanjung Sulawesi Selatan. Semua kerajaan dan negeri merdeka di Sulawesi Selatan ditaklukkan satu demi satu,

---

bukanlah dari lapisan bangsawan melainkan dari lapisan menengah yang disertai tugas memimpin satu *wanua*, oleh karena selain ia adalah penduduk asli *wanua* tersebut, namun karena keluarga mereka terkenal atas kebajikannya, jujur dan berani. Ayahnya sendiri sebagai orang yang memerintah, terkenal atas kebijaksanaannya, fasih bertutur kata, adil dan tegas dalam mengambil tindakan, beliau digelar *Tau Tongeng ri Gau'na* (orang yang benar pada perbuatannya). Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 41. Lihat pula Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 31.

<sup>133</sup>Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 46.

<sup>134</sup>Sejak kecil ia memperhatikan cara-cara pemerintahan yang berlaku saat itu, menimba pengetahuan dari gejala-gejala yang terjadi di lingkungannya, kemudian kerap kali merenungkan hakikat segala sesuatunya. Bakat keturunan pada masa pertumbuhannya menjadi dewasa, berkembang dengan baik di anatranya pandai dalam bertutur kata dengan memakai kata-kata ungkapan yang dianalogikan dari symbol-simbol alam; cerdas dan tangkas menjawab pertanyaan baik datangnya dari orang dewasa maupun dari anak-anak. Dalam debat, ia dapat mematahkan semua patah-kata dari orang yang dihadapinya. Karena baginya tidak ada kata yang tidak ada jawabannya, jawabannya penuh kiasan dan permissalan. Pikirannya mencakup ruang jangkauan yang lebih luas dari pada pengetahuan yang dimiliki menurut umurnya, dalam artian ucapannya itu tidak sebanding jika dibandingkan dengan usianya. Meskipun jawaban-jawabannya sering menyinggung perasaan, namun orang disekitarnya takjub, hormat dan senang kepadanya, karena kepolosan sifat dan kepribadiannya itu lebih banyak menunjukkan kejujuran dan keikhlasan. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 32-33.

baik berlangsung secara damai maupun melalui peperangan. Hanya Kerajaan Bonelah yang dapat mempertahankan diri dari politik *offensive* Kerajaan Gowa, walau secara lambat laun Kerajaan Bone akhirnya berada pada posisi dan situasi yang sangat waspada disebabkan karena adanya tekanan-tekanan politis oleh Kerajaan Gowa, baik dari segi strategi pertahanan juga adanya tekanan psikologi yang terus-menerus.<sup>135</sup>

Dalam menghadapi ancaman dan tekanan tersebut, pemerintah dan rakyat Bone terpanggil untuk mengkonsolidasi dan memperkuat diri dengan cara menghimpun para pemuda, baik yang memiliki kepandaian maupun yang memiliki jiwa pemberani serta tubuh yang kuat dengan melakukan pemusatan latihan keperwiraan demi mempertahankan negerinya. Mereka ditempatkan di pusat-pusat pelatihan, dan salah satu pusat pelatihan terletak di sekitar istana raja sendiri, dimana La Mellong muda harus menjalani pelatihan fisik dan mental. Karena bakat, keseriusan dan kecerdasan yang ditampilkannya, raja tertarik padanya.<sup>136</sup>

Disebutkan bahwa kiprah La Mellong menjadi pemikir di Tana-Bone pada subkansinya berawal pada masa pemerintahan Raja Bone VI, La Uliyo Bote'e (1535-1560 M.). Ia menjadi penasihat setelah melalui ujian berupa dialog dengan raja, tentang esensi sebuah kekuatan yang menurut La Mellong bahwa letak sebuah kekuatan bukan pada persenjataan melainkan sebuah persatuan (*assedingengnge*).<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 83.

<sup>136</sup>Pada pelatihan ini, jati diri La Mellong kian meningkat, pada kepribadiannya telah bersatu antara dua bakat yang dibutuhkan oleh kerajaan, yakni berani dan cerdas, Kecerdasannya dibarengi dengan keberaniannya dan kejujurannya dibarengi dengan ketulusannya. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 34. Lihat pula Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tanah Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 32; dan Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 54.

<sup>137</sup>Pada pemaparan La Mellong tentang esensi persatuan ia mengibaratkan sebuah lidi, dengan mengatakan: "*Seddi adidi keminang merenni, narekko maegani sipulung, de' nariulle poloi, tenripoadani narekko tau maega masseddi*" (satu lidi terlampau kecil, jika banyak terikat, tidak dapat dipatahkan, terlebih-lebih kalau orang banyak bersatu). Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 35. Lihat pula Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 47.

Kemudian pada tahun 1560, masa pemerintahan Raja Bone VII, La Tenrirawe Bongkanngge, La Mellong alias Kajao Laliddong kembali diangkat menjadi penasihat dan duta keliling Kerajaan Bone. Olehnya ia dikenal sebagai manusia yang memainkan peran terbesar dalam menciptakan pola dasar pemerintahan Kerajaan Bone pada masa itu.<sup>138</sup>

Dalam eksistensinya tersebut, La Mellong melakukan banyak kegiatan diplomatik yang menguntungkan kedudukan Kerajaan Bone.<sup>139</sup> Beberapa yang paling krusial di antaranya adalah penyerahan dengan jalan pembelian Pitumpanua dari Kerajaan Luwu kepada Kerajaan Bone, rupanya adalah berkat kebijaksanaan beliau; dalam perjanjian di Caleppa-Bone (*Ulu Kanayya ri Caleppa*) tahun 1565 M. antara Gowa (Raja Gowa I, Tajibarani Daeng Marompa) dan Bone (Raja Bone VII, La Tenrirawe Bongkanngge) yang sangat menguntungkan pihak Bone dan kerajaan Bugis lainnya seperti Wajo, Soppeng, Lamatti dan Bulu-Bulu, meskipun pihak Gowa menganggapnya sebagai perdamaian yang terhormat. Berkat perjanjian ini tercipta iklim perdamaian dalam satu dekade antara Bone dengan Gowa sebagai dua kerajaan yang bersahabat dengan derajat yang sama;<sup>140</sup> perjanjian kesetiaan antara Bone, Wajo, dan

---

<sup>138</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 83. Lihat pula Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 35.

<sup>139</sup>Zaman La Mellong, adalah zaman kedamaian dan persahabatan yang terjadi dalam abad XVI. Masa itu dikenal "*tana passiajengeng*", sebutan suatu kerajaan kepada kerajaan tetangga, bahwa kerajaan tetangga itu adalah sahabat. Hal ini terlihat bahwa sudah ada semacam kontrak perjanjian untuk hidup rukun dan menghadapi musuh dari luar secara bersama. Konsep perjanjian-perjanjian persahabatan yang lahir banyak disponsori oleh La Mellong, karena ia dikenal ahli dalam sebuah perundingan, cakap merumuskan perjanjian, keahlian utamanya adalah ia dapat mengalahkan musuh secara diplomasi sehingga lawannya tidak merasakan bahwa itu adalah sebuah kekalahan melainkan sebuah kehormatan untuknya. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 40-41.

<sup>140</sup>Perjanjian ini hanya mampu bertahan 10 tahun, Raja Gowa XII (1565-1590 M.), I Manggorai Daeng Mammata mengingkari perjanjian perdamaian tersebut dan merusak persaudaraannya dengan Bone. Gowa bersama Soppeng dan Wajo menyerang Bone, perang ini berkobar dalam waktu yang cukup lama. La Mellong pada waktu ini sudah menduga akan adanya peperangan, namun dengan keahliannya ia punya strategi tersendiri. Dengan melihat Gowa menggalang persahabatan dengan raja-raja di Mataram, Banjarmasin, Maluku dan Kepulauan Timor guna membangun ekonomi dan politiknya, maka La Mellong punya inisiatif untuk mendekati dan mengajak bersahabat Kerajaan Wajo dan Soppeng sebagai kerajaan tetangga terdekat, upaya inilah yang kemudian adanya peristiwa persekutuan tiga kerajaan Bugis yang selanjutnya disebut *Tellumpoccoe*. Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 42-43.

Soppeng, yang dikenal *Tellumpoccoe* di Timurung tepatnya di kampung Bunne, yang dikenal perjanjian *Lamumpatue ri Timurung* pada tahun 1582 M. La Mellong pada waktu ini memegang peran yang sangat penting, karena dalam perundingan di Timurung antara tiga kerajaan Bugis tersebut, ia hadir sebagai salah seorang pemegang peranan utama di samping ketiga raja tersebut yakni Raja Bone La Tenrirawe Bongkangnge, Raja Wajo La Mungkace To Udamang dan Raja Soppeng La Mappaleppe Patolae. Disebutkan pula bahwa La Mellonglah yang memberikan inisiatif untuk mengadakan persekutuan *Tellumpoccoe* untuk bersama-sama menghadapi intervensi Kerajaan Gowa.<sup>141</sup>

Tidak hanya itu, La Mellong muncul sebagai bintang terang di kerajaan dengan pemikiran dasarnya tentang undang-undang (pangadereng) dan hal-hal yang berkaitan dengan bentuk pemerintahan dan kemasyarakatan (*pappaseng*). Pikiran utamanya menjadi referensi bagi raja dalam melaksanakan kegiatan pemerintahan, tentang bagaimana seharusnya raja dan rakyat memperlakukan diri dalam kegiatan-kegiatan menegara.

---

<sup>141</sup>Dijelaskan bahwa ketika Raja Gowa sadar bahwa ikrar ketiga kerajaan tersebut bertujuan untuk melawan dan menentang kekuasaan Gowa, maka Kerajaan Gowa menyerang secara sendiri-sendiri dan tidak secara frontal juga tanpa strategi yang mengakibatkan ia tidak mampu mengalahkan ketiga kerajaan tersebut. Wajo diserang pada tahun 1583, Bone pada tahun 1590 dan kemudian kembali menyerang Wajo, namun lagi-lagi penyerangannya tidak berhasil. Sekali lagi diplomasi La Mellong berhasil dengan mempersatukan tiga kerajaan tersebut. Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 83-84; Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 47. Serta Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 44. Adapun Suriadi Mappangara lebih jauh mengemukakan, perjanjian tersebut di mata penguasa Kerajaan Gowa, tidak saja dipandang sebagai bentuk perlawanan secara terbuka dari para penguasa kerajaan Bugis, tetapi juga disadari sebagai satu bentuk strategi yang dilakukan oleh penguasa dari Kerajaan Bone untuk membendung ambisi Kerajaan Gowa. Kedua kerajaan ini (Gowa dan Bone) telah sering berperang di sepanjang abad XVI. Selain itu, perjanjian ini telah digunakan oleh ketiga kerajaan Bugis untuk membendung upaya yang dilakukan oleh penguasa Kerajaan Gowa untuk menyebarkan agama Islam. Penyebaran agama Islam itu, di mata para penguasa kerajaan Bugis, dianggap sebagai satu taktik dan strategi dari Kerajaan Gowa dalam meluaskan pengaruh dan kekuasaannya di wilayah-wilayah pedalaman di Sulawesi Selatan. Namun persekutuan tiga kerajaan ini tidak dapat bertahan lama, saat setelah VOC memainkan pengaruhnya yaitu menanamkan kecurigaan antara tiga kerajaan Bugis tersebut agar tidak bersatu dalam sebuah entitas politik yang kuat. Uraian lebih lanjut lihat Suriadi Mappangara, "Perjanjian *Tellumpoccoe* Tahun 1582: Tindak-Balas Kerajaan Gowa terhadap Persekutuan Tiga Kerajaan di Sulawesi Selatan", *Sosiohumanika* 7, no 1 (2014): h. 43-54.

Salah satu diktum Kajao Laliddong pada konteks ini adalah lahirnya prinsip *siattinglima* (saling bergandengan tangan), *sitonraola* (berjalan searah/saling bermufakat), dan *tessibelleang* (tidak saling mengkhianati). Ketiga prinsip ini oleh masyarakat dipandang sebagai prinsip *mattulu tellue* yaitu prinsip yang bertaut tiga.

Ajaran-ajaran La Mellong tersebut, termuat dalam berbagai *lontara*. Bahkan ajaran-ajarannya itu dijadikan pegangan bukan saja dalam Kerajaan Bone, tetapi juga dalam kerajaan-kerajaan Bugis lainnya.<sup>142</sup> Salah satu buktinya adalah prinsip *mattulu tellue* yang telah disebutkan di atas bahwa menurut Andi Najamuddin ketiga dari prinsip tersebut tertuang pada sastra Bugis *Galigo* yaitu *siwata menre*, *tessirui no*, *siattinglima*, *sitonraola*, *tessibelleang*.<sup>143</sup>

Ketika melihat dari pemikiran-pemikiran La Mellong, baik masalah *pangadereng* maupun *pappaseng* tidak ada satupun yang bertentangan dengan syariat. Karenanya ada yang mengatakan bahwa ia boleh jadi sudah beragama Islam.<sup>144</sup> Namun hal ini tidak dapat dipastikan karena tidak adanya bukti sejarah yang valid walaupun Islam di tanah Bugis sudah lama begitu pula Islam di Tana-Bone khususnya. Dikatakan demikian karena dari beberapa pendapat dari tokoh masyarakat, agama dan budayawan Kabupaten Bone, umumnya mengatakan bahwa hal yang tidak bisa dipastikan kalau Kajao Laliddong beragama Islam atau paling tidak menemui Islam pada masa hidupnya, karena dalam catatan sejarah, Kerajaan Bone baru menganut agama Islam pada tahun

---

<sup>142</sup>Penyebaran ajaran itu rupanya berlangsung dengan intensif sejalan dengan bertambah luas dan pentingnya kedudukan Kerajaan Bone, terutama sejak Arumpone La Tenritatta, *Petta Malampee Gemme'na*, Raja Bone XV (1667-1696 M.) memegang supremasi di Sulawesi Selatan pada paruh ke-2 abad XVII M. Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 47; Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 84. Serta Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 45-46.

<sup>143</sup>Andi Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 Nivember 2019.

<sup>144</sup>Hal ini diungkapkan oleh KH. Baharuddin, Dosen Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Penuturan yang disampaikan saat Ujian Kualifikasi Proposal Tesis, Makassar 9 November 2019.

1611 M., walaupun sebagian masyarakat Tana-Bone dan beberapa tempat telah mengenal Islam sejak masa Raja Bone X, We Tenrituppu yang bertahta antara tahun 1596-1605 M. Oleh karena tidak adanya bukti tentang latar belakang agama Kajao Laliddong, maka yang patut digaris bawahi adalah Kajao Laliddong mungkin saja pada masa hidupnya belum beragama Islam namun sifat dan tingkah laku perbuatannya bernafaskan Islami. Olehnya masyarakat Bone menilainya *selleng memengni ampekedona naekiiya de'pa naselleng* maksudnya perbuatannya telah Islam walaupun ia sendiri belum mengenal dan menganut ajaran Islam.<sup>145</sup>

b. La Tenritatta Arung Palakka Sultan Sa'aduddin

La Tenritatta lahir di Lamatta, Mario ri Wawo-Soppeng,<sup>146</sup> tanggal 15 September tahun 1634 M., wafat di Bontoala (daerah Kerajaan Gowa pada tanggal 6 April tahun 1696 M.) dengan usia 61 tahun. Ayahnya bernama La Pottobune seorang Arung Tana Tengnga, Ibunya bernama We Tenri Sui seorang Datu Mario ri Wawo, anak dari La Tenriruwa Paduka Sri Sultan Adam, Raja Bone XI.<sup>147</sup>

La Tenritatta' adalah Sultan (Raja) Bone XV pada tahun 1672-1696 M. yang lebih familiar dengan sebutan Arung Palakka di mata masyarakat Bone. Palakka merupakan salah satu daerah suku Bugis di Tana-Bone, yang memiliki kekuatan

---

<sup>145</sup>Hal tersebut dituturkan oleh Usman (29 Tahun), Tokoh Agama dan Masyarakat, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019; Syarifah Suhra Bin Yahya (44 tahun), Tokoh Agama dan Perempuan, *Wawancara*, 13 November 2019; A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019; dan Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.

<sup>146</sup>Mario ri Wawo adalah sebuah kecamatan di Kab. Soppeng, Sulawesi Selatan. Ibu kota dari kecamatan ini yaitu Takalala. Jarak tempuh antara kecamatan ini ke kota makassar kurang lebih 175 KM via Bulu Dua. Untuk memasuki wilayah ini dari Kota Makassar terdapat beberapa jalur yang dapat dilewati yakni via Bulu Dua (terdekat), Camba, dan Pare-Pare (terjauh). Wilayah ini di sebelah selatan berbatasan langsung dengan Kabupaten Barru dan di sebelah barat dan utara berbatasan langsung dengan Kabupaten Bone, sedangkan untuk wilayah timurnya berbatasan dengan Kecamatan Liliriaja, Kabupaten Soppeng.

<sup>147</sup>Lihat Wikipedia, "Arung Palakka", [https://id.wikipedia.org/wiki/Arung\\_Palakka](https://id.wikipedia.org/wiki/Arung_Palakka) (17 Oktober 2019).



maritime besar yang bekerja sama dengan VOC dan mendominasi kawasan tersebut selama hampir seabad lamanya.

La Tenritatta Arung Palakka bergelar La Tenritatta to Unru to ri Sompae Petta Malampe'e Gemme'na Daeng Serang to Appatunru Paduka Sultan Sa'adduddin.

Dalam sejarah, La Tenritatta mempunyai beberapa nama yang terkenal, yaitu; La Tenritatta to Appatunru,<sup>148</sup> Daeng Serang,<sup>149</sup> Datu Mario ri Wawo,<sup>150</sup> Arung Palakka,<sup>151</sup> Petta Malampe'e Gemme'na,<sup>152</sup> Arung Ugi,<sup>153</sup> La Toondu,<sup>154</sup> Petta to Risompae,<sup>155</sup> Sultan Sa'aduddin (Paduka Sri Sultan Sa'aduddin),<sup>156</sup> Matinroe ri Bontoala.<sup>157</sup>

Adapun silsilah La Tenritatta yaitu<sup>158</sup>

---

<sup>148</sup>Ini adalah nama kecil dan nama remaja Arung Palakka. Kata depan "La" pada depan namanya tersebut menunjukkan ia seorang laki-laki bangsawan. Kata "Tenri" artinya tidak, sedang Tatta bermakna kemauan. Sedangkan "To" yang berarti orang dan "Appatunru" artinya adalah yang menundukkan. Jadi, "La Tenritatta Toappatunru" artinya Laki-laki (bangsawan) yang tidak dapat dibatasi kemauannya dan orang yang menundukkan. Lihat Wikipedia, "Arung Palakka", [https://id.wikipedia.org/wiki/Arung\\_Palakka](https://id.wikipedia.org/wiki/Arung_Palakka) (17 Oktober 2019).

<sup>149</sup>Nama semasa ia di Kerajaan Gowa.

<sup>150</sup>Gelar yang telah diwariskan kepadanya atas ibu yang melahirkannya yaitu bernama We Tenrisui sebagai Datu Soppeng XV. Dan gelar ini diberikan kepada La Tenritatta saat setelah membebaskan rakyat Bone dan Soppeng dari belenggu Kerajaan Gowa.

<sup>151</sup>Arung Palakka berarti Raja di Palakka, salah satu daerah Kerajaan di Tana-Bone, gelar ini juga untuk mengingatkan pada kakeknya sebagai Raja Bone XI, La Tenriruwa Arung Palakka Matinroe ri Bantaeng.

<sup>152</sup>Artinya Raja yang berambut panjang, ini dilatar belalangi atas sumpahnya bahwa ia baru mau memotong rambutnya ketika ia berhasil menumpahkan darah bangsawan Kerajaan Gowa.

<sup>153</sup>Artinya Raja Bugis sebagaimana VOC Belanda menyebutnya *Koningh der Bougis*.

<sup>154</sup>Artinya Raja yang tenggelam atau menghilang. Dalam artian Raja yang menghilang dari negerinya. Nama ini didapatinya ketika ia tinggal di Kerajaan Buton, dan orang Buton pun menamainya dengan sebutan ini.

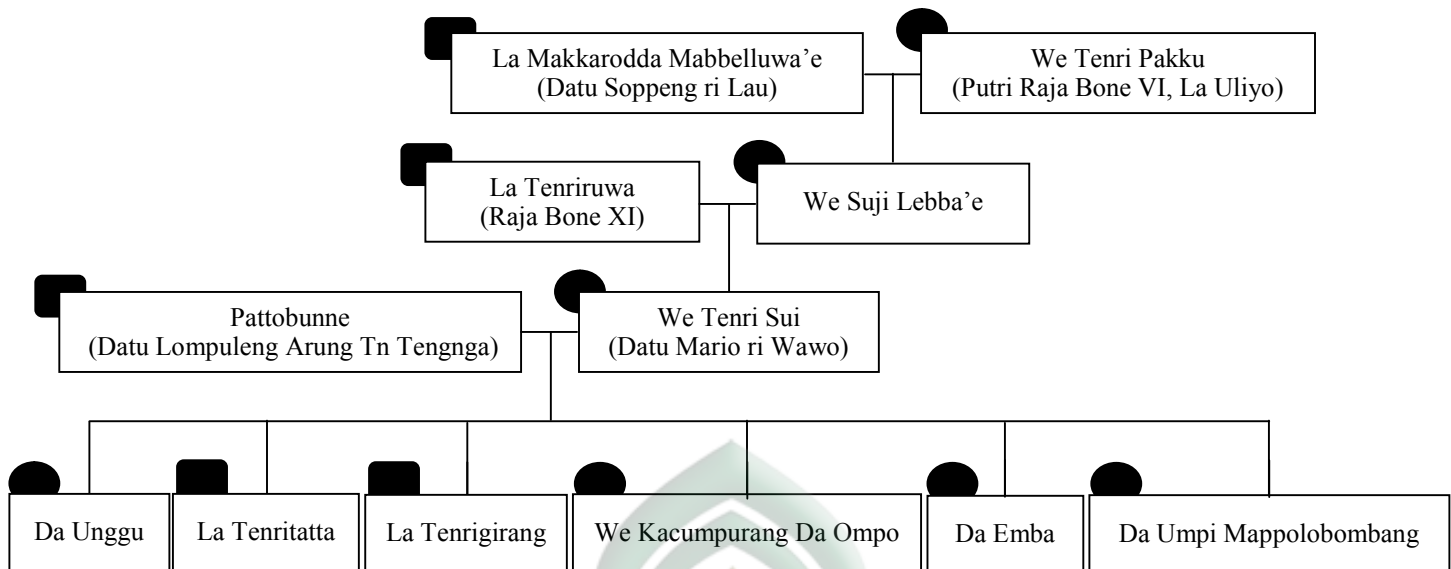
<sup>155</sup>Artinya Raja yang disembah. Gelar ini melekat sebagai sebuah sebutan dari rakyatnya karena saking diagungkannya sebagai sosok Pahlawan Tana-Bone, Sang Pembebas Rakyat Bone.

<sup>156</sup>Nama Islam La Tenritatta.

<sup>157</sup>Artinya yang meninggal di Bontoala.

<sup>158</sup>Menurut Mr. Strottenbekker, seorang sejarawan Belanda dalam bukunya tertulis silsilah yang menyatakan, bahwa Datu Soppeng ri Lau yang bernama La Makkarodda Mabbelluwa'e kawin dengan We Tenri Pakku (putri Raja Bone VI La Uliyo Bote'e). Dari perkawinan ini lahir seorang putri yang bernama We Suji Lebba'e ri Mario. We Suji Lebba'e kawin dengan Raja Bone XI La Tenriruwa, dari perkawinan ini lahir seorang putra yang bernama We Tenri Sui' (Datu Mario ri Wawo). We Tenri Sui' kawin dengan seorang bangsawan Soppeng yang bernama Pattobune (Datu Lompuleng Arung Tana Tenggara). Dari perkawinan ini lahirlah; (1) Da Unggu (putri), (2) La Tenritatta (putra), (3) La Tenrigirang (putra), (4) We Kacumpurang Da Ompo (putri), (5) Da Emba (putri), dan (6) Da Umpi Mappolobombang.

Gambar 2.4  
Silsilah La Tenritatta (Ayah dan Kakek)



Melihat dari silsilah La Tenritatta di atas, maka dapat disimpulkan bahwa ia adalah seorang bangsawan Bone dan Soppeng, cucu dari Raja Bone XI, La Tenriruwa. La Pottobune (Ayah La Tenritatta) bertempat di Lamatta di daerah Mario ri Wawo dalam wilayah kerajaan Soppeng. Dari enam orang anak La Pottobune dengan isterinya We Tenri Sui, ada dua orang di antaranya yang menjadi pelaku sejarah Kerajaan Bone di abad XVII yaitu La Tenritatta Sang Pembebas Rayat Bone dengan We Mappolobombang yang melahirkan Lapatau Matanna Tikka yang menjadi Raja Bone XVI.<sup>159</sup>

Eksistensi La Tenritatta, sebagaimana yang telah dijelaskan pada poin sebelumnya yaitu dalam sejarah Tana-Bone, ketika ia telah berhasil merebut kembali tahta Tana-Bone dan secara resmi menjadi Raja Bone XV, ia kembali berusaha untuk mempersatukan tiga Kerajaan Bugis yakni Bone, Soppeng dan Wajo, dengan jiwa *siparappe*, *sipatokkong*, *sipakainge* sebagaimana untuk mengingatkan mereka pada perjanjian *Tellumpoccoe*.

<sup>159</sup>Lihat Mattulada, *Latoa; Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 76.

Disebutkan bahwa melalui dasar jiwa *siparappe*, *sipatokkong* dan *sipakainge* ini dipertahankannya melalui eksistensi semangat *mattulu tellue* yang telah ada pada zaman La Mellong Kajao Laliddong yang kembali ditumbuhkan oleh La Tenritatta dalam membangun kesatuan dan persatuan antara *sesempugi* (sesama orang Bugis).

## 2. Konsepsi *Mattulu Tellue* dalam Perspektif Teori-teori Umum

Manusia merupakan makhluk individu<sup>160</sup> sekaligus makhluk sosial yang diciptakan untuk hidup berdampingan dengan manusia lainnya. Untuk dapat hidup berdampingan, individu dapat saling mendukung satu sama lain misalnya dengan saling menolong, saling membantu, kerja sama ataupun mengadakan interaksi sosial agar saling bertukar pikiran dan tenaga dalam memenuhi eksistensi hidupnya.<sup>161</sup>

Pada esensinya, manusia dalam memenuhi eksistensinya tidak bisa lepas dari bantuan orang lain, olehnya seseorang akan menekankan dirinya pada kepentingan bersama dibanding kepentingan pribadinya.

---

<sup>160</sup>Manusia sebagai individu adalah manusia perseorangan yang terbatas, namun juga bukan berarti ia suatu keseluruhan yang tidak terbagi. Individu adalah seorang manusia yang tidak hanya memiliki peranan khas di dalam lingkungan sosialnya, melainkan juga mempunyai kepribadian serta pola tingkah laku yang spesifik. Manusia sebagai makhluk individu selalu berada di tengah-tengah kelompok individu yang sekaligus mematangkan dirinya untuk membentuk kepribadiannya. Selain itu, identitas seorang individu tidak akan jelas tanpa adanya masyarakat yang melatarbelakangi keberadaannya. Karenanya manusia sebagai individu tidak terlepas darinya sebagai makhluk sosial yang pada substansinya perlu adanya interaksi dalam suatu lingkungan yang secara empiris akan membentuk dan menentukan jati dirinya. Lihat I Dewa Gede Udayana dan I Made Rustika, "Hubungan Antara Perilaku Menolong dengan Konsep Diri pada Remaja Akhir yang Menjadi Anggota Tim Bantuan Medis Janar Duta Fakultas Kedokteran Universitas Udayana", *Jurnal Psikologi Udayana* 2, no. 2 (2015): h. 199.

<sup>161</sup>Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prosocial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa", *Jurnal Psikologi Sosial* 15, no. 02 (2017): h. 73. Dalam ilmu antropologi budaya, manusia disebut sebagai *homo socius* ataupun *zoon politicon* yaitu makhluk sosial yang mampu bekerjasama serta mengorganisasikan diri untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Lihat Jalaluddin, *Filsafat Pendidikan Islam; Telaah Sejarah dan Pemikirannya* ([t.c.]; Jakarta: Kalam Mulia, 2011), h. 77-78. Dalam aliran filsafat eksistensialisme, manusia adalah *exstere* yaitu makhluk yang mampu berikstensi (individual dan dinamis), yang sanggup keluar dari dirinya untuk melampaui keterbatasan biologis dan lingkungan fisiknya, berusaha untuk tidak terkungkung oleh segala keterbatasan yang dimilikinya. Lihat Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Cet. VIII; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017), h. 33-34.

Dalam kehidupan ini, merupakan hal yang niscaya setiap manusia menemui yang namanya kesulitan, kesusahan dan kegelisahan. Makanya terdapat banyak ajaran di dunia terlebih lagi dalam syariat Islam untuk siap saling menolong dan bekerja sama agar dapat terlepas dari segala macam kesusahan.

Oleh karena itu, tolong-menolong dan kerja sama dalam kehidupan bermasyarakat menjadi bagian yang tidak terpisahkan, ada kalanya manusia dihadapkan pada kondisi memberi bantuan, namun pada saat yang lain berada dalam kondisi membutuhkan bantuan orang lain. Hal tersebut sudah merupakan ciri yang tidak terlepas dari kehidupan sehari-hari, baik kehidupan rumah tangga, maupun dalam organisasi yang identik dengan sistem dan aturan yang di dalamnya terdapat tujuan yang ingin dicapai.<sup>162</sup>

Tiga rangkain kata dari *mattulu tellue*, yakni *mali siparappe* (hanyut saling dampar-mendaparkan), *rebba sipatokkong* (rebah saling menegakkan), *malilu sipakainge* (khilaf saling mengingatkan) merupakan suatu rangkaian kata yang mana pada masing-masing kata tersebut tidak satupun mengandung arti tolong-menolong dan kerja sama, karena dalam bahasa Bugis tolong-menolong disebut *assitulung-tulungeng* dari kata *tulung* (tolong) dan kerja sama disebut *assiwolongpolongeng* dari kata *wolongpolong* (bersama-sama), akan tetapi ia lebih pada penekanan akan pentingnya menjalin hubungan persatuan dengan saling menolong, membantu atau bekerja sama suka maupun duka.

---

<sup>162</sup>Lihat Taufik, *Empati Pendekatan Psikologi Sosial* ([t.c.]; Jakarta: Rajawali Pers, 2012), h. 127. Faturachman menjelaskan bahwa ada suatu fenomena yang disebut *kin selection* yang merupakan lawan dari *individual selection*. *Individual Selection* (seleksi individu) merupakan konsep yang diperkenalkan oleh Darwin yang menyebutkan bahwa untuk bisa melangsungkan kehidupan maka harus bisa lolos dari persaingan. Sedangkan *kin selection* menekankan bahwa untuk mempertahankan kelangsungan hidup harus ada kerja sama antar individu dengan lainnya, terutama keluarga dan komunitasnya. Lihat Faturachman, *Pengantar Psikologi Sosial* ([t.c.]; Yogyakarta: Pinus, 2006), h. 73.

*Mattulu tellue* bersubstansi pada penekanan tolong-menolong dan kerja sama, karena ketika dilihat pada tata kebahasaannya maka pada kata pertama dengan adanya hanyut (*mali*) maka harus dampar-mendamparkan (*parappe*), kata kedua dengan adanya rebah (*rebba*) maka harus menegakkan (*patokkong*) dan kata ketiga dengan adanya khilaf/terlupa (*malilu*) maka harus mengingatkan (*pakainge*). Dan kata *si* pada masing-masing kata tersebut merupakan suatu unsur bahasa dalam Bugis yang berarti saling, yang berindikasi adanya relasi timbal balik antara satu dengan lainnya, sehingga dengan unsur *si* tersebut menekankan adanya saling balas-membalas, dalam artian sesuatu yang telah diberikan atau diterima (baik materi atau nonmateri) suatu *asitinajang* (kewajaran) untuk membalasnya dengan sesuatu yang sepadan atau lebih dari itu. Dengan demikian, tendensi dari kata “*si*” ke “*parappe, patokkong dan pakainge*”nyalah yang menunjukkan penekanan untuk saling tolong-menolong dan bekerja sama.

Adapun konsepsi tolong-menolong dan kerja sama akan dikemukakan sebagai berikut:

a. Tolong-menolong

1) Pengertian Tolong-menolong

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan bahwa tolong-menolong adalah sebuah perilaku menolong; membantu untuk meringankan beban baik atas beban penderitaan, kesukaran dan sebagainya, apakah dalam bentuk tenaga, pikiran maupun dana.<sup>163</sup>

Menurut Dovidio sebagaimana yang dikutip Azmi Nisrina, Amarina Ariyanto dan Whinda Yustisia dalam jurnal *Psikologi Sosialnya* bahwa perilaku menolong

---

<sup>163</sup>Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1538.

(*helping behavior*)<sup>164</sup> adalah tindakan yang memberikan keuntungan dengan tujuan meningkatkan kesejahteraan hidup orang yang memberikan pertolongan.<sup>165</sup>

Oleh karena itu, mengacu pada pengertian di atas bahwa tolong-menolong dalam kehidupan sehari-hari dapat dipahami sebagai suatu tindakan yang memberikan manfaat kepada orang lain.

Perilaku menolong ini juga disebut atau diistilahkan altruisme. Altruisme adalah konsep yang biasanya dibedakan dari egoisme dan individualisme, altruisme merupakan sikap yang mementingkan kebutuhan dan kepentingan orang lain.<sup>166</sup> Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ia adalah paham atau sifat yang suka memperhatikan dan mengutamakan kepentingan orang lain di atas kepentingannya sendiri.<sup>167</sup>

Menurut Dividio, altruisme merupakan perilaku yang memberikan bantuan tanpa mengharapkan keuntungan bagi diri penolong atas tindakannya.<sup>168</sup> Menurut Robert Campbell adalah perhatian terhadap kesejahteraan orang lain tanpa memperhatikan diri

---

<sup>164</sup>Kata *behavior* sendiri dalam kamus psikologi diartikan sebagai tingkah-laku atau perangai. Sekalipun para psikolog terutama Amerika umumnya beranggapan bahwa pokok persoalan psikologi ialah tingkah-laku, namun tetap saja terdapat yang sangat signifikan dalam pendapat mereka mengenai hal-hal apa saja tepatnya yang harus masuk dalam kategori tingkah-laku tersebut. Dalam pengertian luas, tingkah-laku ini mencakup segala hal, seperti ide, impian, gerakan dan reaksi-reaksi lainnya. Dalam pengertian sempit, tingkah-laku hanya dapat dirumuskan hanya mencakup reaksi yang dapat diamati secara objektif. Definisi ini tidak memasukkan gejala yang disadari seperti berfikir, merasa, berpendapat dan sebagainya, terkecuali ketika hal-hal tersebut memang sengaja dipelajari sebagai akibat dari tingkah laku tersebut. Lihat James P. Chaplin, *Dictionary of Psychology*, terj., Kartono Kartono, *Kamus Lengkap Psikologi* (Cet. VIII; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 53.

<sup>165</sup>Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prosocial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa", h. 73.

<sup>166</sup>Lihat Nicholas Abercrombie, *et. al.*, *Sociology*, terj., *Kamus Sosiologi* ([t.c.]; Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2010), h. 23.

<sup>167</sup>Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 46.

<sup>168</sup>Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prosocial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa", h. 73.



sendiri.<sup>169</sup> Menurut David Myers adalah sebuah motif untuk meningkatkan kesejahteraan orang lain demi kepentingan pribadi seseorang.<sup>170</sup>

Maka dari itu, altruisme (altruistik) merupakan sikap sedemikian rupa untuk meningkatkan rasa aman, terpuasnya kepentingan atau kebahagiaan hidup orang lain walaupun disaat yang sama akan membahayakan keselamatannya sendiri.

Selain itu, perilaku menolong ini oleh Batson C. D. menyebutnya *prosocial behavior* (perilaku prososial), yaitu suatu tindakan yang kategorinya lebih luas. Ia mencakup setiap tindakan yang membantu atau dirancang untuk membantu orang lain, terlepas dari motif si penolong.<sup>171</sup> Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa terdapat banyak tindakan prososial, namun tidak semua prososial itu masuk dalam kategori tindakan altruistik. Suatu tindakan yang dapat dikatakan altruistik, apabila tergantung pada niat si penolong. Misal; orang asing yang mempertaruhkan nyawanya untuk menarik korban dari bahaya kebakaran dan kemudian dia pergi begitu saja tanpa pamit adalah orang yang benar-benar melakukan tindakan altruistik.<sup>172</sup>

Maka dari hal tersebut, tentu berbeda dengan tindakan seseorang yang membantu namun hanya ingin dilihat dan dipuji. Tindakan seperti ini termasuk perilaku prososial tetapi belum termasuk tindakan altruistik dalam arti yang sesungguhnya. Oleh karenanya perilaku prososial berkisar dari tindakan altruisme yang tidak mementingkan

---

<sup>169</sup>Lihat Robert L. Campbell, "Altruism in Auguste Comte and Ayn Rand", *The Journal of Ayn Rand Studies* 7, no. 2 (2006): h. 357.

<sup>170</sup>Lihat David G. Myers, *Social Psychology*, terj. Aliya Tusyani, *et. al.*, *Psikologi Sosial* ([t.c.]; Jakarta: Salemba Humanika, 2012), h. 187.

<sup>171</sup>Dikatakan prososial merupakan tindakan yang kategorinya lebih luas karena ia memiliki beragam bentuk yaitu *sharing* (membagi), *cooperative* (kerjasama), *donating* (menyumbang), *helping* (menolong), *honesty* (kejujuran), dan *generosity* (kedermawanan). Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prososial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa", h. 73.

<sup>172</sup>Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prososial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa", h. 73.

diri sendiri atau tanpa pamrih sampai tindakan menolong tersebut sepenuhnya dimotivasi atas kepentingan diri pribadi. Sebagaimana yang diungkap David Sears dkk. bahwa altruisme itu adalah tindakan sukarela untuk membantu orang lain tanpa pamrih baik dilakukan secara individual maupun kelompok.<sup>173</sup>

Sedangkan Aronson, Wilson, dan Akert yang dikutip Taufik, prososial diartikannya sebagai pertolongan yang diberikan secara cuma-cuma, murni, tulus, tanpa mengharap balasan apapun dari orang lain dan tidak memberikan manfaat apapun untuk dirinya.<sup>174</sup>

Adapun menurut Faturochman, perilaku prososial sedikit berbeda dengan altruisme, ia lebih menekankan adanya keuntungan pada pihak yang diberi pertolongan. Perilaku prososial didefinisikannya sebagai perilaku yang memiliki konsekuensi positif pada orang lain, dan bentuk yang paling jelas dari prososial tersebut adalah perilaku menolong.<sup>175</sup>

Bertolak dari beberapa pengertian tolong-menolong beserta derivasinya, maka perilaku menolong merupakan sebuah dorongan berkorban demi sebuah nilai yang lebih tinggi, tanpa memandang apakah nilai tersebut berorientasi pada sisi humanis maupun religius. Karena ia merupakan suatu tindakan yang secara harfiah sudah ada dalam diri manusia sebab manusia sebagai makhluk individu sekaligus sosial yang harus berinteraksi dengan sesama untuk memenuhi kebutuhan hidup, saling menolong, membantu, dan melengkapi satu sama lain (*ḥablu minannās*).

---

<sup>173</sup>Lihat David O. Sears, *et. al.*, *Social Psychology*, terj. Michael Adryanto, *Psikologi Sosial* (Jakarta: Erlangga, 1994) h. 457. Hal senada juga disampaikan Baron Branscombe dan Byrne bahwa prososial dalam pengertian sederhana adalah tindakan yang dilakukan individu untuk membantu orang lain tanpa mengharapkan imbalan atau manfaat untuk dirinya sendiri. Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prososial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa", h. 73.

<sup>174</sup>Lihat Taufik, *Empati Pendekatan Psikologi Sosial*, h. 132.

<sup>175</sup>Lihat Faturochman, *Pengantar Psikologi Sosial*, h. 74.

## 2) Faktor Pendorong Perilaku Menolong

Faktor di sini adalah suatu hal keadaan atau peristiwa yang ikut mempengaruhi terjadinya tindakan menolong.<sup>176</sup>

Wortman membagi faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku menolong, yaitu:<sup>177</sup>

- a) Suasana hati; jika suasana hati sedang nyaman, seseorang akan terdorong untuk memberikan pertolongan lebih banyak.
- b) Meyakini keadilan dunia; adanya keyakinan bahwa dalam jangka panjang yang salah akan dihukum dan yang baik akan mendapat kebaikan (pahala).
- c) Empati; kemampuan seseorang untuk ikut merasakan perasaan atau pengalaman orang lain.
- d) Faktor situasional; kondisi dan situasi yang muncul saat seseorang membutuhkan pertolongan juga mempengaruhi orang lain untuk memberikan pertolongan.
- e) Faktor sosiobiologis; perilaku menolong orang lain dipengaruhi oleh jenis hubungan dengan orang lain, individu lebih suka menolong orang yang sudah dikenal atau teman dekat daripada orang asing.

Selain tersebut di atas, secara substansial Staub membagi dua faktor yang dapat mempengaruhi adanya tindakan menolong. Kedua faktor tersebut terdiri lagi beberapa poin, yaitu sebagai berikut:<sup>178</sup>

### a) Faktor personal, meliputi:

- (1) *Self-gain*; yaitu keinginan untuk memperoleh penghargaan dan menghindari kritik.

---

<sup>176</sup>Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 401.

<sup>177</sup>Lihat Dayakisni dan Hudaniah, *Psikologi Sosial* ([t.c.]; Malang: UMM Press, 2003), h. 44.

<sup>178</sup>Lihat Muryadi dan Andik Matulesy, "Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prosocial Guru", *Jurnal Psikologi* 7, no. 2 (2012): h. 548.

(2) *Personal value and norm*; yaitu nilai-nilai dan norma-norma sosial yang diinternalisasi oleh individu selama mengalami sosialisasi. Perilaku ini merupakan refleksi dari perkembangan moral dan sosial yang paling banyak dipengaruhi oleh nilai budaya. Selain budaya, nilai dan norma ini dapat diperoleh melalui pendidikan agama.

(3) Empati.

b) Faktor situasional, meliputi:

- (1) Hubungan interpersonal; bahwasanya semakin jelas dan dekat hubungan antara penolong dengan yang ditolong maka semakin cepat dan semakin mendalam pula seseorang akan melakukan pertolongan.
- (2) Pengalaman dalam memberikan pertolongan dan suasana hati; hal ini adalah sebuah penguatan (*reinforcement*), dimana suatu pengalaman yang positif akan menyebabkan seseorang kembali melakukan perilaku menolong. Namun sebaliknya, pengalaman yang pahit akan menghindari perilaku terpuji tersebut. Demikian pula, seseorang yang dalam suasana hati gembira, akan lebih suka menolong, sebaliknya orang dalam suasana hati yang sedih akan cenderung menghindari untuk memberikan pertolongan.
- (3) Sifat stimulus; ketika stimulus seseorang baik maka akan ikut meningkatkan kesiapannya untuk bertindak.
- (4) Derajat kebutuhan yang ditolong; semakin besar kebutuhan yang ditolong semakin besar pula kemungkinan untuk mendapatkan pertolongan.
- (5) Tanggung jawab; setiap pribadi mempunyai tanggung jawab untuk mengambil sebuah tindakan. Maka kekaburan tanggung jawab akan menyebabkannya apatis.
- (6) Biaya yang harus dikeluarkan; semakin besar biaya yang dikeluarkan untuk menolong, maka semakin kecil kemungkinan akan melakukan perilaku

menolong, apabila ketika penguatan sedang rendah. Sebaliknya apabila biaya rendah namun penguatan kuat, maka seseorang akan lebih siap menolong.

- (7) Norma relasi; dimana seseorang akan berusaha untuk memberikan pertolongan terhadap orang yang pernah menolongnya. Hal ini merupakan wujud tanggung jawab moral ketika jasa seseorang dibalas dengan kebaikan pula.
- (8) Karakter kepribadian; seseorang yang mempunyai kecenderungan untuk melakukan perilaku menolong biasanya memiliki karakter kepribadian, baik itu harga diri yang tinggi, rendahnya kebutuhan akan persetujuan orang lain, tanggung jawab yang tinggi, memiliki kontrol diri yang baik ataupun tingkat moral yang seimbang.

Adapun yang dikemukakan Sarwono juga terdapat dua faktor lain yang turut mendasari adanya perilaku menolong yaitu sebagai berikut:<sup>179</sup>

- a) Faktor situasional, meliputi *bystander* (pengamatan/peninjauan), daya tarik, atribusi terhadap korban, ada model, desakan waktu dan sifat kebutuhan korban.
- b) Faktor dari dalam diri, meliputi suasana hati (*mood*), sifat, jenis kelamin, tempat tinggal, dan pola asuh.

Baron dan Byrne dalam Azmi Nisrina dkk. mengemukakan pula bahwa perilaku menolong dapat muncul jika dilandasi atas faktor internal dan eksternal.

- a) Faktor internal; meliputi suasana hati, mau membantu dan memiliki rasa empati. Faktor ini menandakan akan pentingnya suasana hati dan rasa empati dalam mendorong seseorang untuk berperilaku menolong.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup>Lihat Sarlito W Sarwono, *Psikologi Sosial* ([t.c.]; Jakarta: Salemba Humanika, 2009); 48.

<sup>180</sup>Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, “Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prosocial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa”, h. 73.

b) Faktor eksternal; meliputi *role model*, yaitu dimana suatu individu ketika melihat individu lain melakukan suatu pertolongan, maka hal ini akan terekam dan menjadi dorongan bagi dirinya untuk juga berperilaku demikian.<sup>181</sup>

Selain dari beberapa faktor di atas, terdapat pula faktor lain yang mempengaruhi adanya perilaku menolong yang menurut Goleman yaitu kecerdasan emosi. Maka tentu dalam hal ini emosi berbeda dengan empati.

Goleman mengemukakan emosi merupakan suatu kemampuan untuk dapat mengenali dan mengelola perasaan diri dalam berinteraksi.<sup>182</sup> Sedangkan empati, dijelaskan sebagai kemampuan memahami dan merasakan apa yang terjadi pada orang lain.<sup>183</sup> Secara substansi emosi merupakan keadaan atau reaksi psikologis sedangkan empati merupakan keadaan mental yang membuat seseorang memvisualisasikan dirinya ke dalam suatu keadaan atau pikiran yang sama persis dialami oleh orang lain.

Oleh karena itu, empati dan emosi adalah dimensi yang tidak akan terpisahkan. Sebagaimana yang diartikan oleh Rogers dkk. bahwa empati-emosional adalah sebuah reaksi dan dorongan emosi yang ditunjukkan terhadap orang lain yang sedang dalam keadaan terpuruk. Empati emosional merupakan sebuah dorongan otomatis yang tanpa disadarinya pun akan merespon keadaan emosi orang lain.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup>Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, “Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prosocial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa”, h. 73.

<sup>182</sup>Schutte menjelaskan, bahwa emosi merupakan dasar untuk membangun relasi sosial yang baik, dimana emosi bermuara pada *six passion of the soul* (enam hasrat jiwa), yaitu takjub, cinta, benci, hasrat, senang dan sedih, sehingga seseorang yang memiliki kepekaan dari emosi tersebut maka itulah disebut kecerdasan emosi yang tinggi, yang dimana secara sosial memiliki lebih banyak relasi dengan orang lain maka kualitas relasinya pun juga ikut lebih baik. Lihat Muryadi dan Andik Matulesy, “Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prosocial Guru”, h. 547. Lihat pula John E. Roedelius, *Dictionary of Theories, Laws and Concepts in Psychology*, terj. Intan Irawati, *Kamus Psikologi: Teori, Hukum dan Konsep* (Cet. II; Jakarta: Kencana, 2014), h. 206.

<sup>183</sup>Lihat Muryadi dan Andik Matulesy, “Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prosocial Guru”, h. 547.

<sup>184</sup>Lihat Azmi Nisrina Umayah, *et. al.*, “Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prosocial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa”, h. 73.



Di samping faktor emosi, religi pun masuk sebagai salah satu faktor yang berpengaruh. Dikarenakan religi menjanjikan perlindungan dan rasa aman bagi seseorang untuk menemukan eksistensi dirinya. Di samping itu, religi juga mengajarkan pentingnya sebuah moralitas baik akan sebuah kerjasama, toleransi, disiplin, amanah, kesetiakawanan, juga menghargai hak dan kewajiban serta kesejahteraan orang lain.<sup>185</sup>

Dikatakan pula bahwa yang membentuk *personal value and norm* (nilai-nilai dan norma-norma) yang telah disebutkan di atas adalah buah hasil dari ajaran agama. Oleh karenanya menurut Mangunwijaya agama dan religiositas itu merupakan satu-kesatuan yang saling mendukung dan melengkapi, karena keduanya merupakan konsekuensi logis dari kehidupan manusia yang diibaratkan selalu mempunyai dua kutub yaitu kutub kehidupan pribadi dan kutub kebersamaannya di masyarakat.<sup>186</sup>

### 3) Model-model Perilaku Menolong

Model yang dimaksudkan di sini adalah bentuk, tanda atau ciri yang menunjukkan perilaku yang dimaksud.<sup>187</sup>

Menurut Staub, aspek dari perilaku menolong adalah *sharing* (berbagi perasaan), *donating* (donasi), *caring* (peduli/empati) dan *cooperating* (kerjasama). Selain dari keempat poin ini, ia juga memasukkan *helping* (membantu/menolong) yang sederevasi dengan makna *helping behavior* (perilaku mau membantu/menolong) juga *prosocial behavior* (perilaku prososial), sebagai salah satu aspek utama dari tindakan tolong-menolong itu sendiri. Hal ini dikarenakan ia merupakan satu sumber daya

---

<sup>185</sup>Lihat Muryadi dan Andik Matulesy, "Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prososial Guru", h. 545.

<sup>186</sup>Tidak jauh berbeda yang pernah dipaparkan oleh Glock dan Strak yang memahami religiositas sebagai rasa percaya tentang ajaran agama tertentu yang akan memberikan dampak positif dalam kehidupan sehari-hari. Dijelaskan pula, bahwa religiositas seseorang tercermin dalam keterlibatannya pada lima dimensi, yaitu dimensi kepercayaan, dimensi ritual atau praktik, dimensi pengalaman, dimensi pengetahuan dan dimensi konsekuensi. Lihat Muryadi dan Andik Matulesy, "Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prososial Guru", h. 546.

<sup>187</sup>Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 99.

manusia yang secara individu mempunyai konsistensi yang berkaitan dengan keterlibatan perilaku membantu ataupun menolong.<sup>188</sup>

Lain halnya yang dikemukakan oleh Mussen, bahwa aspek yang mencerminkan perilaku menolong adalah

- a) *Cooperation* (kesediaan kerjasama); melakukan suatu pekerjaan secara bersama dengan tujuan yang sama pula.
- b) *Helping* (perilaku mau menolong); perilaku untuk berbaik hati dan sikap mau menolong/membantu.
- c) *Sharing* (berbagi perasaan); berbagi perasaan suka maupun duka yang ditampakkan karena ada sama-sama memiliki.
- d) *Genereocity* (berderma); memberi secara sukarela.
- e) *Honesty* (kejujuran); tidak berbuat curang maupun bohong, amanah dan tidak khianat.<sup>189</sup>

Sementara, Muḥammad ‘Abdul Aṭi memaparkan bentuk sikap tolong-menolong didasarkan pada sifatnya, ada yang bersifat material, praktikal dan immaterial.

- a) Tolong-menolong yang bersifat material; seperti menyumbang, sedekah dan lainnya dalam wujud benda.<sup>190</sup>
- b) Tolong-menolong yang bersifat praktikal seperti kerjasama dalam bentuk tindakan.<sup>191</sup>
- c) Tolong-menolong yang bersifat immaterial merupakan tolong-menolong dalam bentuk spiritual.<sup>192</sup>

Dari beberapa aspek di atas, bahwa pendapat terakhirlah yang lebih diimami peneliti karena aspek-aspek disampaikan oleh Muḥammad ‘Abdul Aṭi tersebut, melingkupi seluruh aspek yang para ahli kemukakan sebelumnya.

---

<sup>188</sup>Lihat Muryadi dan Andik Matulesy, “Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prososial Guru”, h. 548.

<sup>189</sup>Lihat Muryadi dan Andik Matulesy, “Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prososial Guru”, h. 548.

<sup>190</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭi Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, terj., Abdurrahman Kasdi dan Umma Farida (Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005) h. 377.

<sup>191</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭi Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 379.

<sup>192</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭi Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 381.

Pertama, dari segi materi melingkupi; *donating* (donasi/sumbangan) dan *genereocity* (berderma). Kedua, dari segi praktikal melingkupi; *cooperating* (kerjasama), dan *helping* (menolong). Ketiga, dari segi immaterial melingkupi; *sharing* (berbagi perasaan), *caring* (peduli), dan *honesty* (kejujuran).

## b. Kerja Sama

### 1) Pengertian

Kerja sama adalah sesuatu yang terjadi secara alami, suatu masyarakat dapat maju dengan baik apabila adanya kerja sama yang dibangun secara baik pula antar sesama sebagai anggota kelompok masyarakat.

Dalam KBBI, kerja sama adalah kegiatan atau usaha yang dilakukan oleh beberapa orang, baik lembaga, pemerintah dan sebagainya untuk mencapai tujuan bersama.<sup>193</sup>

Roucek dan Warren sebagaimana yang dikutip Abdulsyani mengemukakan bahwa kerja sama berarti bersama-sama untuk mencapai tujuan bersama. Sedangkan menurut Abdulsyani sendiri, bahwa kerja sama ialah bentuk proses sosial yang di dalamnya terdapat suatu aktivitas tertentu yang ditunjukan untuk mencapai tujuan bersama dengan saling membantu dan saling memahami aktivitas masing-masing.<sup>194</sup>

Oleh karena itu, kerja sama merupakan sikap mau melakukan suatu pekerjaan secara bersama-sama tanpa melihat latar belakang orang yang diajak bekerjasama untuk mencapai suatu tujuan.

### 2) Prinsip-prinsip Kerja Sama

Dari beberapa pengertian di atas maka kerja sama itu pada prinsipnya adalah

#### a) Berorientasi pada tercapainya tujuan yang baik.

---

<sup>193</sup>Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* ([t.c]; Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 704.

<sup>194</sup>Lihat Abdulsyani, *Sosiologi Skematika dan Terapan* (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), h. 156.

- b) Memperhatikan kepentingan secara bersama.
- c) Prinsip saling menguntungkan.

Adapun kerja sama dari segi model dan bentuknya sangat beragam, di antaranya seperti kerja sama dalam hubungan kerja, kerja sama antar negara dan sebagainya. Namun yang akan dikemukakan dalam poin ini adalah kerja sama dalam budaya masyarakat Indonesia yaitu gotong royong. Berikut pemaparan dari gotong royong di bawah ini:

#### a) Pengertian Gotong Royong

Dalam KBBI gotong royong adalah bekerja bersama-sama baik didalamnya dalam hal tolong-menolong dan bantu-membantu.<sup>195</sup> Kata gotong royong berasal dari bahasa Jawa, yaitu gotong dan royong. Gotong artinya pikul atau pangkat, sedangkan royong artinya bersama-sama. Jadi gotong royong dalam arti harfiahnya adalah mengangkat beban secara bersama-sama agar menjadi ringan.<sup>196</sup>

Gotong royong dapat pula dimaknai dalam konteks pemberdayaan masyarakat. Dikatakan demikian, karena hal ini bisa menjadi sebagai modal sosial dalam rangka membentuk kekuatan suatu lembaga pada tingkat komunitas, negara (nasional), serta lintas kenegaraan (internasional) dalam mewujudkan kesejahteraan.<sup>197</sup>

Dalam argumen Kropotkin tentang gotong royong pada masyarakat modern bahwa kecenderungan gotong royong pada diri setiap individu memiliki asal usul di masa lalunya. Kecenderungan ini terjalin sangat erat dengan semua evolusi yang ada pada manusia di masa lalunya, olehnya kecenderungan ini masih tetap dipertahankan

---

<sup>195</sup>Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 487.

<sup>196</sup>Lihat Maulana Irfan, "Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial" (Makalah yang disajikan pada Seminar Nasional Menuju Masyarakat Indonesia Sejahtera di Auditorium Fikom Universitas Padjadjaran (UNPAD), Padjadjaran 22 Desember 2016), h. 4.

<sup>197</sup>Lihat Tri Pranadji, "Penguatan Kelembagaan Gotong Royong dalam Perspektif Sosio Budaya Bangsa" *Jurnal Forum Penelitian Agro Ekonomi IPB* 27, no. 1 (2009): h. 62

oleh manusia hingga dewasa ini, di luar pada semua perubahan yang terjadi dalam sejarah. Dan ini akan selalu berkembang selama dalam nuansa kedamaian dan kemakmuran.<sup>198</sup>

#### b) Model-model Gotong Royong

Pada umumnya banyak contoh model gotong-royong yang terjadi di Indonesia, karena gotong royong telah ada, tumbuh dan berkembang dalam masyarakat sejak lama. Hal ini ketika ditelisik kembali dari sejarah bahwa Pancasila diusung atas dasar kegotongroyongan. Sebagaimana yang pernah disampaikan Soekarno sebagai berikut:

Jikalau saya peras yang lima menjadi tiga, dan yang tiga menjadi satu, maka dapatlah saya satu perkataan Indonesia yang tulen, yaitu perkataan “gotong-royong”. Negara Indonesia yang kita dirikan haruslah negara gotong royong. “Gotong-royong” adalah faham yang dinamis, lebih dinamis dari “kekeluargaan”, saudara-saudara! Kekeluargaan adalah satu faham yang statis, tetapi gotong-royong menggambarkan satu usaha, satu amal, satu pekerjaan, yang dinamakan anggota yang terhormat Soekardjo: satu *karyo*, satu *gawe*! Gotong-royong adalah membanting tulang bersama, pemerasan keringat bersama, perjuangan bantu-binantu bersama. Amal semua buat kepentingan semua, keringat semua buat kebahagiaan semua. *Holupis-kuntul-baris* buat kepentingan bersama! Itulah gotong-royong.”<sup>199</sup>

Namun dalam hal ini, model gotong royong yang akan dikemukakan di bawah ini merupakan kegiatan gotong royong yang sangat umum terjadi dikalangan masyarakat di Nusantara dahulu hingga sekarang. Yaitu sebagai berikut:

##### (1) Gotong Royong dalam Masyarakat Petani

Yaitu dapat berupa bantuan curahan tenaga pada saat membuka lahan dan mengerjakan lahan pertanian, seperti menyemai bibit, menanamnya, merawatnya hingga memanennya. Dan bantuan orang lain tersebut dikembalikan atau dapat dibagi hasil sesuai dengan tenaga yang diberikan ataukah sesuai pada kesepakatan masing-masing.

---

<sup>198</sup>Lihat Peter Kropotkin, *Gotong Royong Kunci Kesejahteraan Sosial, Tumbangnya Darwinisme Sosial* ([t.c.]; Depok: Piramedia, 2006), h. 81; dikutip dalam Maulana Irfan, “Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial”, h. 4.

<sup>199</sup>Lihat Tadjuddin Noer Effendi, “Budaya Gotong Royong Masyarakat dalam Perubahan Sosial Saat Ini” *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 2, no. 1 (2013): h. 4. (1-18)

## (2) Gotong Royong dalam Musibah

Seperti yang termasuk dalam hal ini kematian, sakit, atau kecelakaan, dimana keluarga yang sedang tertimpa musibah tersebut mendapat pertolongan berupa tenaga dan benda dari tetangga-tetangga dan orang lain yang tinggal di desa tersebut.

## (3) Gotong Royong dalam Rumah Tangga

Seperti memperbaiki rumah, menggali sumur, dan sebagainya dimana pemilik rumah dapat meminta bantuan para tetangganya dengan rangkaian membuat suatu acara seperti makan bersama sebelum atau sesudah melakukan pekerjaan tersebut.

## (4) Gotong Royong dalam Pesta atau Hajatan

Seperti adanya pesta pernikahan, khitanan aqikahan dan sebagainya, dimana bantuan tidak hanya dapat diminta dari kaum kerabat saja tetapi juga kepada para tetangga dalam rangka mempersiapkan samapai pada menyelenggarakan pesta tersebut.

## (5) Gotong Royong dalam Kerja Bakti

Yaitu sebuah pekerjaan yang dilah disepakati atau *diplanningkan* bersama ataukah suatu hal yang telah diperintahkan pemerintah setempat, seperti pekerjaan memperbaiki jalan, jembatan, bendungan irigasi, tempat ibadah dan sebagainya yang berorientasi pada kepentingan bersama.

Hal-hal tersebut di atas merupakan gotong royong yang masih terjaga sampai sekarang ini terutama sangat kental dikalangan pedesaan. Koentjaraningrat sendiri sebagai seorang antropolog berpendapat bahwa model-model gotong royong di atas menurutnya pada dasarnya dikelompokkan atas dua jenis yaitu gotong royong tolong-menolong dan gotong royong kerja bakti.

Pertama, kegiatan gotong royong tolong-menolong seperti terjadi pada aktivitas pertanian, kegiatan berkenaan dengan rumah tangga, pesta ataupun pada peristiwa bencana alam. Sedangkan yang kedua, kegiatan gotong royong kerja bakti biasanya dilakukan untuk mengerjakan sesuatu yang bersifat kepentingan umum, yang dibedakan



antara gotong royong atas inisiatif warga dan gotong royong yang dipaksakan dalam suatu unit komunitas atau warga.<sup>200</sup>

Melihat dari beberapa model gotong royong di atas, maka tidaklah mengherankan jika gotong royong tumbuh dengan subur dalam kehidupan masyarakat terutama di pedesaan atau masyarakat rural yang bercirikan kehidupan pertanian (agraris). Karenanya gotong royong merupakan perilaku sosial yang kongkrit dan merupakan suatu tata nilai kehidupan sosial yang turun temurun utamanya dalam kehidupan di pedesaan Indonesia.

### ***C. Al-Qur'an dalam Perspektif Budaya***

#### **1. Al-Qur'an dan Budaya Lokal**

Al-Qur'an hadir untuk mengatur dan membimbing masyarakat menuju kepada kehidupan yang lebih baik dan seimbang. Dikatakan demikian karena al-Qur'an telah mampu membuktikan dirinya dalam membentuk jiwa dan membangun bangsa dengan peradaban yang lebih tinggi. Di samping itu, dari judul pada sub poin ini yakni tentang al-Qur'an dan budaya bahwa apa yang dimaksudkan budaya atau kebudayaan merupakan totalitas kegiatan intelektual yang dilakukan oleh individu atau masyarakat dengan semua implikasinya, maka al-Qur'an merupakan sumber kebudayaan yang sangat kaya.

Dengan demikian al-Qur'an tidaklah datang untuk 'menghancurkan' budaya yang telah dianut suatu masyarakat, akan tetapi dalam waktu yang bersamaan al-Qur'an menginginkan agar umat manusia jauh dan terhindar dari hal-hal yang tidak bermanfaat dan membawa mudarat di dalam kehidupannya, sehingga al-Qur'an perlu

---

<sup>200</sup>Lihat Koentjaraningrat, *Ciri-ciri Kehidupan Masyarakat Pedesaan di Indonesia* ([t.c.]; [t.t.]: [t.p.], 1983); dikutip dalam Maulana Irfan, "Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial", h. 4.

meluruskan dan membimbing kebudayaan yang berkembang di masyarakat menuju kebudayaan yang beradab dan berkemajuan serta mempertinggi derajat kemanusiaan.

Sebagaimana yang dikemukakan Fadli el-As'ady, kehadiran al-Qur'an (agama) pada umat manusia pada substansinya bertujuan menjadi petunjuk atau pembimbing, antara kebaikan dan keburukan, kemudian dalam perjalannya al-Qur'an yang membawa nilai dan sifat universalistik membumi dengan tradisi dan budaya umat manusia yang mengandung nilai dan sifat lokalistik, pada saat itulah terjadi sandingan, kontestasi bahkan resistensi antara agama dengan budaya yang memiliki maksud yang sama dan satu yaitu memberi petunjuk jalan hidup umat manusia pada kebaikan dan kebahagiaan.<sup>201</sup>

Maka, sebagai kitab suci yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada umat manusia di mana dan kapan pun, dapat dipastikan bahwa al-Qur'an senantiasa akan berhadapan dan berdialog dengan beraneka macam budaya.

Terdapat tiga bentuk respon syariat terhadap budaya suatu masyarakat sebagaimana yang dijelaskan di bawah ini.

a. Melegitimasi atau menguatkan

Yaitu suatu kebudayaan yang dapat dilegitimasi oleh syariat adalah kebudayaan yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an maupun hadis. Dalam *uṣūl fiqh* disebutkan kaidah *al-adatu muḥkamah* bahwa adat kebiasaan dapat saja dijadikan sebagai hukum. Maka hal ini budaya dan adat istiadat dalam suatu masyarakat tertentu mempunyai pengaruh dalam penentuan hukum. Akan tetapi harus diperhatikan bahwa kaidah ini hanya berlaku kepada suatu hal yang belum ada ketentuannya dalam syariat. Sebagai contoh yaitu tentang kadar tinggi atau rendahnya *uang panaiik* (mahar pernikahan) dalam kebudayaan Bugis. Seumpama dari pihak keluarga perempuan hal yang menjadi

---

<sup>201</sup>Fadly El-As'ady, *Bone dalam Perspektif: Membongkar Fakta Menuju Bone Baru*, h. 76.

lumrah ketika mereka menentukan jumlah mahar ataupun mas kawin yang akan dibebankan pihak laki-laki. Hal ini menyiratkan, seorang laki-laki tersebut memiliki cerminan jiwa yang tinggi penghargaannya terhadap perempuan serta cerminan jiwa yang akan bertanggung jawab atas istrinya nantinya. Contoh lain adalah budaya *mappatabe* dalam Bugis Bone, *mappatabe* berasal dari kata *tabe*’ yang berarti permissi (permissi untuk melewati orang yang di samping atau di depannya). Dalam budaya Bugis “*tabe*” merupakan kata yang sangat sopan, sehingga orang yang di sekitarnya akan sangat mengapresiasinya. *Mappatabe* adalah suatu tindakan “meminta permissi” dengan gaya yang punya kekhasan yaitu gerakan yang agak membungkuk dan diikuti gerakan tangan kanan yang turun atau kebawah kira-kira kurang lebih sejajar dengan lutut. Gerakan ini merupakan sebuah simbol yang memiliki makna upaya untuk menghargai dan menghormati siapapun orang yang berada di hadapan maupun di sampingnya.

b. Mewarnai, mengubah, atau mengelaborasi

Yaitu suatu kebudayaan yang sudah ada sejak dahulu namun sebagian unsurnya bertentangan dengan al-Qur’an maupun hadis, yang kemudian direkonstruksi menjadi nuansa yang Islami. Salah satu contohnya, yaitu tradisi masyarakat Indonesia berikut di dalamnya masyarakat Bugis Bone yang melakukan upacara tujuh hari, empat puluh hari atau keseratus hari meninggalnya seseorang. Upacara seperti ini tidak ada tuntunannya dalam syariat, maka Islam mencoba merekonstruksi, mewarnai, mengubah, atau mengelaborasi kegiatan tersebut agar menjadi Islami yaitu dengan melakukan *mappatemme akorang* (mengkhataam al-Qur’an) sehingga dengan sendirinya telah menjadi suatu bentuk ibadah dalam komunitas masyarakat muslim Bone atau di Nusantara (Indonesia) pada umumnya. Dalam contoh lain, sesajen yang dahulunya di antar ke sungai-sungai atau ke pohon-pohon beringin dan sebagainya yang sudah terlanjur dianggap keramat, maka dielaborasi, dan diberi arti yang lebih dalam, maka di

antarliah ke masjid atau ke rumah pemuka agama. Sesajen yang pada mulanya hanya tiga warna dicukupkan empat warna kemudian ditengahnya diletakkan telur putih. Hal tersebut dimaksudkan sebagai suatu simbolisasi rukun Islam yang lima, telur melambangkan syahadat dan ke-Esaan Allah swt. sedangkan setiap corak nasi ketan (*sokko*) melambangkan satu aspek dari rukun Islam.

c. Menghapus atau menolak

Suatu kebudayaan dapat dihapus atau ditolak apabila ia mutlak bertentangan dengan syariat. Contoh dalam budaya Bugis Bone sebelum masuknya Islam, adanya budaya *sigajang laleng lipa* (saling tikam menggunakan badik dalam satu sarung) yang merupakan tradisi berdarah asal Bugis untuk menyelesaikan suatu masalah. Hal ini diperuntukkan sebagai tanda besarnya *siri'* (harga diri) bagi suatu keluarga yang telah dicemari nama baiknya bahkan ketika tidak mencapai satu mufakat dalam suatu musyawarah, sehingga untuk menuntaskan hal itu jalan yang harus ditempuh dan juga merupakan jalan terakhir adalah *sigajang laleng lipa*. Hal ini merupakan budaya yang bertentangan dengan syariat, sehingga umat Islam tidak boleh mengikutinya. Karena kebudayaan seperti ini, merupakan budaya yang tidak mengarah kepada kemajuan adab dan persatuan, namun justru yang akan terjadi adalah adanya dekadensi moral dan kemanusiaan. Alhasil dengan pendekatan syariat, budaya ini kini telah ditinggalkan walaupun ritual ini kembali dilakukan namun hanya sebatas pentas kebudayaan.

Bertolak dari sudut pandang di atas, ketika budaya dimaknai sebagai suatu model pendekatan terhadap al-Qur'an, maka al-Qur'an berfungsi melegitimasi, meluruskan atau bahkan menolak kebudayaan tersebut. Dan hal ini sudah lumrah diketahui bahwa posisi al-Qur'an terhadap kebudayaan Arab pada masa Nabi Muhammad saw., adalah berkisar pada ketiga bentuk respon tersebut.

Al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam, yang pada mulanya hadir sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah swt. kepada Nabi Muhammad saw. di jazirah Arab tidak hadir diruang hampa, yakni ia turun dari situasi dan kondisi budaya yang mengitarinya. Al-Qur'an memang bukanlah produk budaya karena ia merupakan firman Allah yang agung, namun bukan berarti al-Qur'an anti dengan budaya, karena al-Qur'an sendiri memperhatikan tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab kala itu. Hal ini tampak dalam ayat-ayat-Nya yang membahas dan memberikan perhatian khusus terhadap berbagai tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab sekaligus melakukan perubahan-perubahan di dalamnya. Nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an menjadi alat pengukur keberlakuan sebuah tradisi. Tradisi yang masih sejalan dengan nilai-nilai dalam al-Qur'an tidak dilarang, sedangkan yang bertentangan dihentikan pemberlakuannya. Al-Qur'an bertujuan untuk kemaslahatan umum, dimana kemaslahatan itu bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah. Hubungan al-Qur'an dengan masa lalu tidak terputus, ia mengambil sesuatu dari pranata-pranata dan budaya-budaya masyarakat untuk dijadikan sebagai hukum. Kesempurnaan al-Qur'an adalah upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat. Maka dari sinilah salah satu bukti bahwa "*al-islām ṣalīh liḥulli al-zamān wa al-makān*" bahwa Islam itu selalu cocok dan relevan dengan perkembangan zaman, di manapun dan kapanpun.

Oleh karena itu, dengan prinsip tahapan adopsi, adaptasi, dan integrasi, al-Qur'an mampu berdialektika dengan budaya lokal. Yang bertentangan dengannya tentu akan dibuang dan digantikan dengan prinsip yang lebih baik. Sedangkan yang tidak bertentangan adakalanya dipertahankan, namun juga ada yang direvisi dan dikoreksi sehingga bisa lebih mencerminkan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan prinsip syariat dan etika sosial pada suatu masyarakat. Adanya kemungkinan akulturasi

timbang balik antara al-Qur'an dan budaya lokal diakui dalam suatu kaidah atau ketentuan dasar dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, *العادة محكمة* bahwa adat itu dapat menjadi hukum bagi suatu masyarakat tertentu. Dalam artian adat dan kebiasaan suatu komunitas masyarakat, yakni budaya lokalnya adalah dapat menjadi sumber hukum Islam. Jadi, kedatangan al-Qur'an selalu mengakibatkan adanya perombakan masyarakat atau pengalihan bentuk (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik. Tetapi, pada saat yang sama kedatangan al-Qur'an tidak mesti memotong suatu masyarakat dari masa lampainya semata, melainkan juga dapat melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran universal al-Qur'an.

Dalam perkembangan ilmu pengetahuan studi tentang al-Qur'an dan budaya, sebagaimana yang dideskripsikan di atas disebut sebagai studi *Living Qur'an*. Istilah *living qur'an* dalam kajian Islam di Indonesia seringkali diartikan dengan "al-Qur'an yang hidup". Dalam bahasa arab disebut *al-Qur'ān al-Ḥayy*. *Living Qur'an* dimaksudkan bukan sebagai pemahaman individu atau sekelompok orang dalam memahami al-Qur'an (penafsiran) melainkan bagaimana al-Qur'an itu disikapi dan direspon oleh masyarakat muslim dalam realitas kehidupan sehari-hari menurut konteks budaya dan pergaulan sosial yang lebih mengedepankan penelitian tentang tradisi yang menggejala di masyarakat dari segi persepektif kualitatif. Karena meskipun al-Qur'an terkadang dijadikan sebagai simbol keyakinan yang dihayati yang kemudian diekspresikan dalam perilaku keagamaan, maka dalam *living Qur'an* ini diharapkan dapat menemukan segala sesuatu dari hasil observasi yang cermat dan teliti atas perilaku komunitas muslim dalam pergaulan sosial keagamaannya hingga menemukan segala unsur yang menjadi komponen terjadinya perilaku tersebut melalui struktur luar dan dalam agar dapat ditangkap makna dan nilai-nilai (*meaning and values*) yang



melekat dari sebuah fenomena yang diteliti.<sup>202</sup> Bertolak dari hal tersebut, maka dapat dikatakan *living Qur'an* merupakan suatu studi yang membahas tentang al-Qur'an dan Budaya, ketika budaya tersebut dipengaruhi oleh ajaran al-Qur'an maka ia masuk dalam ayat-ayat yang hidup (*living Qur'an*). Namun ketika budaya tersebut jauh telah ada sebelum datangnya ajaran al-Qur'an namun ia sejalan dengan nilai-nilai dalam berbagai ayat al-Qur'an maka pada perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini ia disebut sebagai studi konvergensi.

Oleh karena itu, dalam tatar Bugis, bukan suatu hal yang berlebihan jika dikatakan al-Qur'an hadir di tanah Bugis secara umum dan di Tana-Bone secara khusus, tidak hampa budaya dan adat istiadatnya. Dalam catatan sejarah, Bone dikenal sebagai salah satu di antara kerajaan-kerajaan besar di Sulawesi Selatan yang tentunya memiliki sistem peradaban yang sangat besar, sehingga ketika Islam disyiarkan oleh Kerajaan Gowa sebagai kerajaan Islam pertama, maka Kerajaan Bone tidak serta merta ikut menganut ajaran Islam yang dibawa oleh Kerajaan Gowa itu, salah satu alasan penolakan tersebut adanya indikasi kekuasaan politik yang diusung oleh Kerajaan Gowa yang mengatasnamakan agama, sehingga Kerajaan Bone tercatat sebagai kerajaan yang yang terakhir memeluk ajaran Islam di tanah Bugis.<sup>203</sup>

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada poin sejarah Islam di Tana-Bone bahwa, ketika Raja Bone XI La Tenriruwa memeluk Islam, maka oleh *Ade Pitu* dan rakyat Bone tidak menerima ajakan dari Kerajaan Gowa untuk masuk Islam bahkan menentang La Tenriruwa, hingga La Tenriruwa sendiri melepaskan jabatannya sebagai

---

<sup>202</sup>Untuk melihat lebih jauh tentang hal ini dapat dilihat dalam Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi* (Cet. I; Darus-Sunnah: Banten, 2019), h. 20, 27 dan 211-214.

<sup>203</sup>Tepatnya setelah terjadi pergolakan perang di antara dua kerajaan tersebut yakni Gowa dan Bone, selain alasan tersebut tentunya faktor budaya dan kepercayaan yang sudah ada dalam masyarakat Bugis Bone turut mempengaruhi alasan penolakan tersebut.

Raja Bone XI. Karenanya ia hanya menjabat sebagai raja selama tiga bulan dalam tahun 1611 M. Setelah mangkatnya La Tenriruwa, maka yang diangkat menjadi raja berikutnya yaitu La Tenripale sebagai Raja Bone XII. Pada masa La Tenripale ini pecahnya perang antara Kerajaan Bone dan Kerajaan Gowa yang mengatasnamakan Agama Islam yang kemudian dikenal *Musu' Selleng* (Perang Islam). Pada perang ini, Kerajaan Bone kalah dan diwaktu bersamaan Bone resmi memeluk agama Islam bertanggal 23 November 1611 M. bertepatan dengan 20 Ramadan 1020 H.<sup>204</sup>

Dengan demikian, pengumpulan budaya Bugis tepatnya budaya *pangadereng* dan syariat di Tana-Bone diawali dengan pergulatan sistem sosial masyarakat dan politik kuasa kerajaan antara Gowa dan Bone seperti halnya awal keberadaan Islam di Tanah Suci Mekah, yakni kehadiran Nabi Muhammad saw. dianggap mengancam kehidupan kaum aristokrat kaum Quraisy yang khawatir akan hilangnya kekuasaan pada sistem budaya masyarakat Arab. Demikian pula halnya, ketika Islam pertama hadir di Tana-Bone yang dibawa oleh Kerajaan Gowa dianggap akan menghegemoni sistem kekuasaan Kerajaan Bone.<sup>205</sup>

Pada masyarakat Arab, agama Islam berkembang dengan pesatnya seiring dengan turunnya wahyu al-Qur'an yang disertai dengan sandingan kultur Arab. Istilah negoisasi, asimilasi, akulturasi, dan islamisasi antara keduanya tidak dapat dihindarkan dan diterafikan.<sup>206</sup> Nabi Muhammad saw. ketika hidup berdampingan dengan penganut

---

<sup>204</sup>Lihat A. Muh. Ali, *Bone Selajang Pandang*, h. 32.

<sup>205</sup>Lihat Fadly El-As'ady, *Bone dalam Perspektif: Membongkar Fakta Menuju Bone Baru*, h. 77.

<sup>206</sup>Misalnya; dalam tradisi bangsa Arab saat melahirkan bayi, mereka menyembelih kambing dan mengoles-oleskan darah sembelihan tersebut pada kepala sang bayi. Tradisi Arab semacam ini tidak serta merta hilang dari syariat Islam, bahkan ditetapkan sebagai syariat yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. Beliau memberikan contoh akikah itu sebagai sebuah kebaikan, namun beliau menghilangkan tradisi mengoleskan darah di kepala bayi, karena itu tidak baik dan najis. Maka Nabi saw. menggantikannya dengan mengoleskan minyak wangi pada kepala bayi saat melakukan akikah. Bukan menghilangkan, namun menetralsir dari tradisi yang kurang baik dan mewarnai atau melakukan internalisasi nilai-nilai positif yang sesuai dengan spirit ajaran Islam. Lihat Idris Mahjmudi, "Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal". Makalah yang disajikan pada Seminar Penguatan Komunitas Lokal Menghadapi Era Global. Universitas Muhammadiyah Jember), h. 455.

agama Yahudi dan sebagian kecil penganut agama Majusi, Nabi Muhamad saw. memperlihatkan sikap yang *rahmatan li al-‘ālamīn* bagi mereka, terbukti dengan munculnya deklarasi bersama antara kaum muslim dan kaum Yahudi dalam suatu perjanjian yang dikenal dengan *Ṣaḥifah Madīnah* (Piagam Madinah), bertujuan untuk hidup rukun dan damai serta mempertahankan nasionalisme Madinah dari kekuatan musuh.

Selain hal tersebut, dalam sebuah riwayat yang di sampaikan oleh Rahmatunnair dalam penelitiannya bahwa Nabi Muhammad saw. pernah di dalam masjid menyaksikan tarian-tarian Bani Arfidah, ketika ‘Umar Ibn al-Kkattāb r.a. melarangnya, tetapi Nabi Muhammad saw. justru membiarkannya. Apa yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad saw. tersebut, menunjukkan bahwa Nabi saw. mengakomodasi hal-hal yang bersifat lokalistik budaya bangsa Arab, sehingga menjadi panutan dan contoh bagi para ulama dan penyiar Islam, maka relasi kuasa antara budaya dengan agama yang terjadi adalah akulturasi dan islamisasi atau melakukan kontestasi yang saling mengisi antara satu sama lain tanpa harus mengorbankan dan meninggalkan nilai dan substansi makna budaya. Hal tersebut juga menjadi kunci dan strategi keberhasilan Nabi Muhammad saw. mengolah sistem tradisi budaya bangsa Arab menjadi sistem yang Islami sesuai dengan al-Qur’an.<sup>207</sup>

Suri *taulādan* yang dibawa Nabi Muhamad saw. dalam perjalanan dakwahnya menjadi contoh teladan bagi para ulama dan penyiar Islam diberbagai belahan dunia, misalnya saja para penyiar Islam pada masa awal di Tana-Bone pada khususnya, tidak mengubah adat dan kepercayaan yang ada dalam masyarakat secara drastis sesuai al-Qur’an ataupun hadis, tetapi sedikit demi sedikit memberi arti yang lebih mendalam terhadap sesuatu dalam hal merubah adat, hakikat sesuatu diungkapkan dengan

---

<sup>207</sup>Lihat Rahmatunnair, “Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari’at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone”, h. 65-66.

menggunakan berbagai simbol sehingga mudah dipahami dan diterima masyarakat Bone. Seperti contoh yang dikemukakan sebelumnya bahwa sesajen yang dahulunya di antar ke sungai-sungai atau ke pohon-pohon dan sebagainya yang dianggap keramat, maka dielaborasi dan diberi arti yang lebih dalam, maka di antarlal ke masjid atau ke rumah pemuka agama.<sup>208</sup>

## 2. Al-Qur'an, Pangadereng, Pappaseng dan Mattulu Tellue

Ajaran Islam (al-Qur'an) yang diemban di tanah Bugis oleh *anre guru*, *panrita*, *qadi* dan sebutan lainnya, dengannya Islam berkembang dengan pesat, mengungguli perkembangan agama dan kepercayaan-kepercayaan leluhur, karena dakwah Islam yang dibawanya terbangun atas dasar mengakui dan menghargai kearifan-kearifan lokal budaya bahkan dalam cakupan nusantara dengan paradigma "Pribumisasi Islam". Pribumisasi yang dimaksudkan di sini adalah berbeda dengan asimilasi yang berangkat dari adanya perpaduan antara agama dan budaya. Namun ia berangkat pada prinsip kebutuhan merawat tradisi lama yang baik menjadi lebih baik.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup>Begitupula halnya di wilayah Nusantara lainnya (Indonesia), ketika para penyiar syariat merambah ke Indonesia yang kaya dengan ragam etnis dan budaya, dengan mudahnya menyerap dan bersahabat dengan kondisi Nusantara, yang disiarkan oleh para pedagang muslim Arab, Persia, India dan Cina. Sebutlah misalnya Islam (al-Qur'an) yang diajarkan oleh para Wali dan Sunan yang ada di pulau Jawa, ramah dan bersahabat dengan kultur dan tradisi setempat, Sunan Kalijaga misalnya dengan kecerdasan dan ijtihadnya melihat budaya pewayangan di masyarakat Jawa yang sangat sulit untuk dinafikan keberadaanya, kembali mengelaborasi pewayangan dengan nilai-nilai Islam dan mengganti tanda 'karcis' masuk nonton wayang dengan hanya mengucap *syahadatain* (dua kalimat syahadat). Demikian halnya dengan Sunan Bonang dalam menyiarkan Islam sangat respek dengan tradisi budaya masyarakat dalam berdakwah, beliau mampu mengubah gamelan Jawa pada saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi suatu hal yang bernuansa zikir dan mendorong kecintaan pada kehidupan transcendental, tembang 'Tombo Ati' adalah salah satu karya besar dari beliau. H. M. Radhi Al-Hafid, "Cerita Prosa Rakyat: Studi tentang Peranannya dalam Agama dan Perubahan Sosial pada Masyarakat Bugis di Kabupaten Sidenreng Rappang, *Laporan Hasil Penelitian* (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1982), h. 102-103; dikutip dalam Rahmatunnair, "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone", h. 69.

<sup>209</sup>Pribumisasi yang dimaksudkan di sini sama dengan akulturasi. Lihat Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, h. 214.

Dengan demikian, para penyiar Islam di Indonesia termasuk di dalamnya Bugis Bone telah melakukan adaptasi dan membangun relasi kuasa<sup>210</sup> antara agama dan budaya, bukan melakukan purifikasi, tindakan radikal dan fundamental secara total, sehingga masyarakat Bone sendiri tidak melakukan resistensi yang begitu kuat, karena mereka menganggap bahwa nilai universalisme Islam bukan hal yang baru, sebab memiliki karakter dan watak moralitas yang sama dengan nilai tradisi budaya yang mereka anut sebelumnya.

Dalam sebuah ungkapan *Lontara* dikemukakan, hubungan antara *ade'* (adat) dengan *sara'* (syariat) menurut pandangan orang Bugis, sebagai berikut:

*Mappakarajai sara'e ri ade'e.*  
*Mappakalebi'i ade'e ri sara'e.*  
*Temmakullei ade'e narusa' taro bicaranna sara'e.*  
*Temmakulle toi sara'e narusa' tarobicaranna ade'e.*  
*Pusai ade'e ritarobicaranna masappai ritarobicaranna sara'e.*  
*Pusai sara'e ritaro bicaranna massappai ritarobicaranna ade'e.*  
*Temmakullei sipusa-pusang iya duwa.*  
*Temmakulletoi sirusaa' iya duwa.*<sup>211</sup>

Artinya:

Syariat menghormati adat.

Adat menghormati syariat.

Pantang adat membatalkan keputusan syariat.

Dan pantang juga syariat membatalkan keputusan adat.

Apabila satu hal tidak ditemukan dalam aturan adat, akan dicari dalam aturan syariat.

---

<sup>210</sup>Menurut Rahmatunnair, relasi kuasa dapat didefinisikan dengan singkat sebagai; suatu proses interaksi antara para pelaku dengan saling mempengaruhi dan ketergantungan satu sama lain dalam mewujudkan kesamaan visi dan misi yang dapat bersifat mengikat/memaksa atau bersifat relatif. Atau dalam definisi singkat, relasi adalah tercipta jaringan antara penguasa dan yang dikuasai atau antara superior dan inferior. Lihat Rahmatunnair, "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone", h. 71.

<sup>211</sup>Rahmatunnair, "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone", h. 74.

Dan jika sesuatu tidak ditemukan dalam aturan syariat, akan dicari dalam aturan adat.

Tidak mungkin keduanya saling mengaburkan.

Tidak mungkin keduanya saling bertentangan.

Andi Najamuddin pula menuturkan, bahwa antara agama dan budaya masing-masing saling berkaitan. Budaya ‘seolah’ mengatakan “*Tempeddingngi upajaji narekko naccangngi agamae*” (saya tidak akan melaksanakan kalau dilarang oleh agama). Sebaliknya agama ‘seolah’ mengatakan “*De welo nrusako ade, nasaba iko malebbiko*” (Hei budaya saya tidak boleh membatalkan kamu karena kamu adalah sebuah kemuliaan”). Berarti dalam Bugis Bone ketika masyarakat meyakini adanya suatu ‘budaya’ namun ketika budaya itu justru bertentangan dengan syariat maka sejatinya itu bukanlah budaya. Karena budaya itu adalah suatu kemuliaan sedangkan agama menghadapkan atau mengantarkan pada kemuliaan tersebut. Maka budaya dan agama itu dalam tatar Bugis Bone adalah dua hal yang tidak boleh dipisahkan.<sup>212</sup>

Ketika Islam (al-Qur’an) hadir di Tana-Bone, maka pada masa itu pula kebudayaan dan adat istiadat Bugis Bone lambat laun pula mengalami perubahan. Andi Yushan menuturkan, ketika Islam sudah menjadi agama masyarakat Bone, maka tatanan adat berubah secara total, bukan lagi *Bissu* yang menjadi penghulu agama yang menghubungkan bangsa manusia dengan *Dewata*, tetapi sudah ‘Tuan Fikih’ (penghulu agama) yang pada akhirnya dibentuklah struktur keagamaan mulai dari *kali* atau qadi, *imang*, *kalula*, *katte*, *bilal*, *doja*. Kalau dahulunya sebelum Islam strukturnya adalah *puang matoa*, *puang lolo*, *mujakka*, *calabai*, *coro-coro*.<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup>A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

<sup>213</sup>Namun yang tidak dihapus dalam kebudayaan Bugis Bone adalah *Bissu*, karena mereka pernah menjadi aparat Kerajaan Bone maka mereka dialih tugaskan menjadi pemelihara benda pusaka kerajaan. A. Yushan Tenritappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.



Dalam sistem *pangadereng* yang sebelumnya terdiri atas empat unsur yakni *ade'*, *rapang*, *bicara*, *wari* kemudian berubah menjadi lima unsur dengan ditambahinya *sara'* yaitu syariat (agama). Di samping itu A. Najamuddin menuturkan bahwa terdapat pula *pappaseng* (wasiat) dalam budaya Bugis, yang dalam *paseng* tersebut pada mulanya juga terdapat empat unsur yaitu *lempu* (lurus), *getteng* (tegas dan konsisten), *ada tongeng* (jujur dan dapat dipercaya), *sipakatau* (saling menghargai dan tidak membedakan), dan setelah masuknya Islam dicukupkanlah lima unsur dengan tambahan "*mappesonae ri Dewata Sewwae*" yang berarti pasrah kepada Tuhan yang Maha Esa.<sup>214</sup>

Berangkat dari hal tersebut di atas, dengan hadirnya al-Qur'an menjadi pedoman di komunitas Islam Bugis Bone, maka kebudayaan dan adat istiadat sentral Bugis Bone yakni *pangadereng* dan *pappaseng* tidak serta merta berubah namun ia dielaborasi dan diwarnai dengan nuansa Qur'ani. Maka dalam kaitannya *mattulu tellue* sebagai produk budaya yang menjadi perisai dalam menjaga eksistensi dari *pangadereng* dan *pappaseng* tersebut maka tentu nilai-nilai yang dikandungnya pula, bukan lagi hal yang dielaborasi namun ia sudah berasaskan al-Qur'an, walaupun sejatinya *mattulu tellue* ini yang diultimatumkan oleh La Tenritatta, dipengaruhi oleh La Mellong yang semasa hidupnya belum mengenal Islam, namun yang dipetuahkan oleh La Tenritatta merupakan asas yang dipengaruhi oleh ajaran al-Qur'an.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup>A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

<sup>215</sup>Islam di Tana-Bone mempunyai pengaruh kuat mulai dalam tahun 1625, saat ketika L a Madderemmeng bertahta menjadi Raja Bone . Islamisasi yang dilakukan La Madderemmeng adalah 1) Menghilangkan sistem perbudakan; 2) Membentuk *parewa sara'* (dewan syariat); dan 3) Pemurnian ajaran Islam. Hal ini bisa dilihat lebih lanjut dalam Muhammad Kadril, "Pengembangan Syiar Islam di Kerajaan Bone pada Masa Pemerintahan La Maddaremmeng Tahun (1625-1644 M.)", *Jurnal Rihlah* 6, no. 2 (2018): h. 141-150.

Dikatakan demikian, dalam riwayat sejarah sebagaimana yang dituturkan oleh Muhammad Ali Arham, ketika La Tenritatta telah diangkat menjadi Raja Bone XV tepatnya saat beliau memotong rambutnya (Petta Malampe'e Gemme'na/orang yang berambut panjang), memberikan nasihat; “*namoni pakkogi atuongetta, namoni bolata awo aja mallupaiwi mabbu langkara*’”, yang berarti walau bagaimanapun kehidupan seseorang, rumah berdiri dengan megahnya namun jangan lupa untuk membangun “*langkara*”. Yang dimaksud *langkara*’ adalah surau atau masjid. Maka, melihat dari konteks ultimatum tersebut dapat diasumsikan bahwa walaupun La Tenritatta Arung Palakka sebagai Raja dan Bugis Bone kala itu sudah terkenal eksistensi, kearifan dan budayanya, namun mampu memberikan gambaran kepada khalayak bahwa pada esensinya Islam itu hal yang urgen dan harus diperhatikan.<sup>216</sup>

Oleh karena itu, *mattulu tellue* sebagai suatu konsep nilai yang integral dengan nilai-nilai al-Qur'an, yang mana dalam al-Qur'an yakni Islam itu sendiri tentu mempunyai sistem etika dalam masyarakat yang kemudian disebut etika sosial. Filosofi hidup tersebut merupakan suatu konsep etika sosial dalam masyarakat Bugis Bone. Konsep etika merupakan hasil kreasi dan pemikiran filosofis manusia yang bertujuan untuk menciptakan relasi di dalam masyarakat yang harmonis. Masyarakat yang harmonis yaitu adanya keseimbangan sosial pada masyarakat dalam artian kesejahteraan bersama. Konsep nilai juga merupakan landasan normatif bagi masyarakat dalam berperilaku.

---

<sup>216</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019

## D. Teori Historis

### 1. Pengertian

Histori berasal dari bahasa Inggris dari kata *history* artinya sejarah atau peristiwa. Kata sejarah sendiri dalam bahasa Indonesia serapan dari bahasa Arab yaitu dari kata *syajaratun* yang berarti pohon, keturunan atau asal usul.<sup>217</sup> Penyerapan kata *syajaratun* ini ke dalam bahasa Indonesia karena pada awalnya dimaksudkan sebagai gambaran silsilah atau keturunan.<sup>218</sup>

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Bunyamin Istilah sejarah berasal dari bahasa Arab yaitu *syajaratun* yang berarti ‘pohon’ yang mirip pengertiannya dengan ‘silsilah’ yang bermakna ‘pohon keluarga’, kemudian diadopsi menjadi ‘sejarah’ yang pada akhirnya digunakanlah secara umum yang maksudnya sama dengan ‘*history*’ sebagai hasil penelitian ilmiah dalam bahasa Inggris.<sup>219</sup>

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, sejarah mengandung tiga pengertian, yaitu

(1) Asal usul (keturunan) atau silsilah, (2) Kejadian dan peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lampau, dan (3) Pengetahuan atau uraian tentang peristiwa dan kejadian yang benar-benar terjadi pada masa lampau.<sup>220</sup>

Adapun penambahan huruf ‘s’ (historis) diartikan suatu hal yang berkenaan dengan sejarah, bertalian atau ada hubungannya dengan masa lampau.

---

<sup>217</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)* ([t.c.]; Watampone: Luqman al-Hakim Press, 2013), h. 25.

<sup>218</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 25.

<sup>219</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 25.

<sup>220</sup>Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* ([t.c.]; Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 1284.

Dari beberapa pengertian secara bahasa di atas, kata sejarah dalam bahasa Indonesia memiliki arti yang sama dengan kata *history* dalam bahasa Inggris yaitu tentang suatu kejadian atau peristiwa yang terjadi pada masa lampau.

Adapun dalam bahasa Arab, ditemukan beberapa kata yang sepadan dengan kata sejarah atau *history*. Menurut As'ad AlKalali kata sejarah dalam bahasa Indonesia memiliki makna yang sama dengan *tārīkh*, *sīrah* dan *nasab* dalam bahasa Arab.<sup>221</sup> Sementara *history* dalam bahasa Inggris memiliki makna yang sama dengan kata *qiṣṣah*, *hikāyah* dan *tarīkh* dalam bahasa Arab. Istilah-istilah lain yang terkadang digunakan orang Arab dalam merekam peristiwa masa lampau adalah *akhbār*, *magāzī* dan *futūḥ*.<sup>222</sup>

Adapun dari segi terminologi, para ahli sejarawan memandangnya secara berbeda, di antaranya berikut ini:

Edward Freeman, mengemukakan sejarah adalah politik masa lampau.<sup>223</sup> Hal ini tentu merupakan pengertian yang sangat sempit dibandingkan pengertian-pengertian lainnya. Seperti Ernst Bernheim misalnya, yang mengemukakan sejarah adalah ilmu tentang perkembangan manusia dalam berbagai upayanya sebagai makhluk sosial.<sup>224</sup> Pendapat E. Bernheim tidak jauh berbeda dengan pendapat Robin Winks yang mengemukakan bahwa sejarah adalah studi tentang manusia dalam kehidupannya bermasyarakat.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup>Lihat As'ad Alkalali, *Kamus Indonesia-Arab* (Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 2006), h. 335.

<sup>222</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 26.

<sup>223</sup>Lihat Harun Nasution, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* ([t.c.]; Bandung: Purjalit dan Nuansa 1998), h. 119.

<sup>224</sup>Lihat Harun Nasution, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, h. 119.

<sup>225</sup>Lihat Hardjasaputra A. Sobana, "Metode Penelitian Sejarah", *Makalah* (Materi Penyuluhan Workshop Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan dalam BPSBP di Bandung, 2008), h. 2.

Selain itu, J. Bank mengemukakan, sejarah adalah semua kejadian atau peristiwa masa lampau. Pendapat ini berbeda dengan ungkapan bahwa sejarah adalah peristiwa yang terjadi baik yang terjadi pada masa lampau, masa sekarang ataupun masa yang akan datang, sebagaimana yang diungkapkan oleh Leopold von Ranke.<sup>226</sup>

Fatkhur Rokhzi yang mengutip pendapat Taufik Abdullah mengemukakan bahwa sejarah atau historis adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsure tempat, waktu, obyek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut. Menurut ilmu ini segala peristiwa dapat dilacak dengan melihat kapan peristiwa itu terjadi, di mana, apa sebabnya, siapa yang terlibat dalam peristiwa tersebut.<sup>227</sup>

Bunyamin yang mengutip pendapat Hasan 'Usmān mengemukakan bahwa sejarah merupakan suatu seni yang membahas tentang kejadian-kejadian waktu dari segi spesifikasi dan penentuan waktunya, temanya adalah manusia dan waktu, permasalahannya adalah keadaan yang menguraikan bagian-bagian ruang lingkup situasi yang terjadi pada manusia dan dalam suatu waktu.<sup>228</sup>

Sementara itu, Jerzy Topolski masih dalam Bunyamin mengemukakan tiga pengertian dasar dari sejarah yaitu

- a. Sejarah sebagai peristiwa-peristiwa masa lampau.
- b. Sejarah sebagai pelaksana riset yang dilakukan oleh pakar sejarah.
- c. Sejarah sebagai suatu hasil dari pelaksanaan riset tentang peristiwa-peristiwa masa lampau.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup>Lihat Hardjasaputra A. Sobana, "Metode Penelitian Sejarah", h. 2.

<sup>227</sup>Lihat Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat* ([t.c.]; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 105; dikutip dalam Mokh. Fatkhur Rokhzi, "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam", *Studi Islamika* III, no. 1 (2015): h. 92.

<sup>228</sup>Lihat Hasan 'Usmān, *Manhaj al-Bahs al-Tarikh*, terj. Mu'in Umar, et. al., *Metode Penelitian Sejarah* ([t.c.]; Jakarta: Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1986), h. 6; dikutip dalam Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 27.

<sup>229</sup>Lihat Jerzy Topolski, *Methodology of History*, ([t.c.]; New York: D. Reidel Publishing Company, 1976), h. 53-54; dikutip dalam Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 27.

## 2. Kajian Historis sebagai Disiplin Ilmu

Historis atau sejarah dapat disebut sebagai salah satu disiplin ilmu karena metode penyelidikannya bersifat kritis, objektif dan hasilnya dapat diterima sebagai pengetahuan yang terorganisir.<sup>230</sup>

Ada lima syarat yang dimiliki oleh sejarah sehingga dapat diakui sebagai disiplin ilmu yaitu sebagai berikut:

- a. Memiliki objek permasalahan.
- b. Memiliki metode.
- c. Tersusun secara sistematis.
- d. Menggunakan pemikiran yang rasional.
- e. Memiliki kebenaran yang objektif.<sup>231</sup>

Sejarah adalah salah satu bidang ilmu yang berkenaan dengan manusia dan masa lampanya, selalu digali oleh generasi ke generasi. Sejarah merupakan disiplin ilmu yang sudah ada sejak abad XVII dan XVIII M. Namun sejarah baru dikenal dikalangan masyarakat luas pada abad XIX, berbarengan dengan kemunculan ilmu-ilmu sosial lainnya.

Kuntowijoyo mengemukakan, sejarah mengandung nilai pengetahuan yang sangat berguna bagi manusia tidak hanya untuk masa sekarang, namun juga masa yang akan datang terlebih pada masa-masa atau era kemajuan zaman sekarang yang menuntut manusia memperluas khazanah intelektual dan pengetahuannya. Karenanya sejarah merupakan suatu hal yang sangat urgen bagi kehidupan manusia.<sup>232</sup>

Sejarah sebagai ilmu, memiliki sedikit perbedaan dengan ilmu sosial yang lainnya. Batasan ilmu sosial ditentukan oleh objek masalah yang menjadi pokok perhatiannya, misalnya sosiologi membahas tentang masyarakat, antropologi membahas

---

<sup>230</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 27.

<sup>231</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 27.

<sup>232</sup>Lihat Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* ([t.c.]; Yogyakarta: PT. Bentang Pustaka, 2005), h. 20.



tentang budaya, atau politik membahas tentang kekuasaan. Namun lain halnya dengan sejarah, meski ia sebagai ilmu yang memiliki objek masa lampau, namun bukan berarti bahwa sejarah hanya menyelami objeknya saja untuk kepentingan masa lalu. Melainkan lebih dari itu, bahwa ilmu sejarah berusaha mengaitkan unsur kelampauannya tersebut dengan masalah-masalah sosial yang terjadi pada masa sekarang, bahkan juga kaitannya dengan masa yang akan datang. Dimana dalam sejarah berpegang pada dictum bahwa masa sekarang adalah kelanjutan dari masa lampau.<sup>233</sup>

Ada empat hal yang membatasi peristiwa masa lampau dalam ilmu sejarah yaitu:

- a. Pembatasan yang menyangkut dimensi waktu.
- b. Pembatasan yang menyangkut peristiwa.
- c. Pembatasan yang menyangkut tempat.
- d. Pembatasan yang menyangkut seleksi.<sup>234</sup>

Dengan demikian, sejarah sebagai disiplin ilmu berusaha menjelaskan kompleksitas masa sekarang tersebut dengan cara mengeksplanasikan dinamika kejadian di masa lampau dan sedapat mungkin pula mencari jawaban dari masa lampau untuk mengatasi berbagai permasalahan di masa sekarang, sebab masa sekarang merupakan pengulangan atas masa lampau namun dalam nuansa derajat yang berbeda.<sup>235</sup>

### 3. Pendekatan Historis

Istilah pendekatan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* diartikan sebagai proses, perbuatan dan cara mendekati suatu objek. Dalam terminologi antropologi, pendekatan diartikan aktivitas penelitian untuk mengadakan hubungan dengan orang yang diteliti, juga berarti seperangkat metode untuk mencapai pengertian tentang masalah penelitian. Dalam bahasa Arab, istilah pendekatan dikenal sebagai *al-ittijah al-*

<sup>233</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 28.

<sup>234</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 29.

<sup>235</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 29.

*fikrī* yang berarti arah pemikiran atau juga disebut *al-manhaj* yang berarti jalan yang ditempuh. Sementara dalam bahasa Inggris diistilahkan *approach* yang secara leksikal bermakna “*act of coming closer* dan *means of entrance: road or path*”.<sup>236</sup>

Pendekatan dapat dikemukakan sebagai cara memandang, cara berfikir atau wawasan yang dipergunakan dalam melaksanakan sesuatu. Karenanya dalam konsep pendekatan ditemukan dua unsur terkait yaitu subjek dan objek. Subjek yang memandang dengan pengetahuan yang dimilikinya dan objek sesuatu yang dipandang. Dikaitkan dengan subjek maka ditemukan pengetahuan atau wawasan ilmiah yang dipergunakan sebagai pola dan pedoman memandang suatu objek dan memikirkannya. Sebaliknya dikaitkan dengan objek yang diteliti, maka ditemukan aspek-aspek dari objek tersebut yang dijadikan sebagai sasaran pandangan. Olehnya, pendekatan sebagai cara kerja dapat dirumuskan ke dalam dua pengertian yaitu<sup>237</sup>

- a. Wawasan ilmiah yang dipergunakan seseorang mempelajari suatu objek.
- b. Aspek-aspek dari objek yang dibahas.

Sebagai ilustrasi sederhana lainnya, sebuah gelas berisi air minum di atas meja di depan kelas. Gelas tersebut tidak lagi penuh karena sebagian isinya telah diminum sang guru. Ketika murid-murid ditanya apa yang dilihatnya pada gelas itu. Maka salah seseorang berkata bahwa gelas tersebut sudah tidak penuh dan yang lain menjawab bahwa gelas masih berisi air minum. Fakta atau kenyataan realita yang dilihat oleh sang murid adalah sama, tetapi pernyataan mereka tentang fakta itu berbeda (data). Perbedaan jawaban ini diakibatkan oleh cara masing-masing subjek memandang objek tsb. Yang pertama mengutamakan akibat perbuatan sang guru yang minum air dari gelas yang semula penuh, sehingga kemudian menyebabkan gelas itu tidak penuh lagi. Sebaliknya yang kedua melihat realita gelas itu dan menyatakan berisi separuh saja.<sup>238</sup>

Dari contoh anekdot di atas dapat dikemukakan bahwa pendekatan mencakup wawasan yang dipergunaan seseorang dalam melihat objek yang dihadapi (konsep

---

<sup>236</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al.*, *Metodologi Penelitian Tafsīr Mauḍū'ī* ([t.c.]; Makassar: Pustaka Al-Zikra, 2011), h. 98.

<sup>237</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al.*, *Metodologi Penelitian Tafsīr Mauḍū'ī*, h. 98.

<sup>238</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al.*, *Metodologi Penelitian Tafsīr Mauḍū'ī*, h. 99.

subjektif) dan aspek-aspek tertentu dari objek yang menjadi sasaran perhatian (konsep objektif).<sup>239</sup>

Bertolak dari beberapa paparan di atas, maka secara umum dapat dipahami bahwa pendekatan historis merupakan penelaahan atas sumber-sumber lain yang berikan informasi mengenai masa lampau yang dilaksanakan secara sistematis. Dengan kata lain yaitu suatu penelitian yang mendeskripsikan tentang suatu gejala di masa lalu.

Secara sempit, pendekatan historis adalah pendekatan yang meninjau suatu permasalahan dari sudut tinjauan sejarah dan menjawab permasalahan serta menganalisisnya dengan menggunakan metode analisis sejarah.

Pendekatan historis ini sangatlah dibutuhkan dalam memahami agama, karena agama itu sendiri diturunkan dalam situasi yang kongkrit bahkan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan. Tujuan pendekatan historis adalah membuat rekonstruksi masa lampau secara sistematis dan objektif, dengan langkah mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi serta mensistesisikan bukti-bukti untuk menegaskan sebuah fakta dan memperoleh kesimpulan yang kuat. Yang secara aplikatif, penelitian seperti ini seringkali berkaitan dengan hipotesis-hipotesis tertentu.<sup>240</sup>

Hubungannya dengan hal di atas, Kuntowijoyo telah melakukan studi yang mendalam terhadap agama Islam menurut suatu pendekatan historis. Ketika ia menelaah al-Qur'an, ia kemudian sampai pada sebuah kesimpulan bahwa secara substansial kandungan al-Qur'an itu terbagi atas dua hal/bagian. Pertama, memuat konsep-konsep dan kedua memuat kisah-kisah sejarah dan perumamaan-perumpamaan.

---

<sup>239</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al.*, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudū'ī*, h. 99.

<sup>240</sup>Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Cet. VIII; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003), h. 47.

Dalam bagian pertama yang memuat konsep-konsep, banyak didapati dalam istilah-istilah al-Qur'an yang merujuk pada pengertian normatif yang secara khusus mengarah pada doktrin-doktrin etik, aturan-aturan legal, dan ajaran-ajaran keagamaan pada umumnya. Istilah-istilah atau singkatnya pernyataan-pernyataan tersebut mungkin diangkat dari konsep-konsep yang telah dikenal oleh masyarakat Arab pada waktu al-Qur'an diturunkan, atau bisa jadi merupakan istilah-istilah baru yang dibentuk untuk mendukung adanya konsep-konsep religius yang ingin diperkenalkannya. Yang jelas menurut Kuntowijoyo istilah-istilah tersebut kemudian diintegrasikan ke dalam pandangan dunia al-Qur'an dan dengan demikian menjadilah suatu konsep yang otentik. Dalam bagian pertama ini, banyak dikenal suatu konsep baik yang abstrak maupun kongkrit. Seperti dalam hal ini adalah tentang Allah, malaikat, akhirat, *ma'rūf*, *munkar* dan sebagainya yang masuk dalam kategori abstrak, sementara konsep seperti *fuqara'*, *masākīn* adalah bagian yang termasuk kongkrit. Selanjutnya, jika pada bagian yang memuat konsep, al-Qur'an bermaksud membentuk pemahaman yang komprehensif mengenai nilai-nilai Islam, maka pada bagian yang kedua yang memuat seputar kisah dan perumpamaan-perumpamaan, al-Qur'an ingin mengajak dilakukannya perenungan untuk memperoleh hikmah dibalik semua itu.<sup>241</sup>

Melalui pendekatan historis ini, seseorang diajak untuk memasuki keadaan yang sebenarnya berkenaan dengan penerapan suatu peristiwa. Dari sini maka seseorang tidak akan memahami agama keluar dari konteks historisnya. Seseorang yang ingin memahami al-Qur'an secara benar misalnya, maka ia harus memahami sejarah turunnya al-Qur'an atau kejadian-kejadian yang mengiringi turunnya al-Qur'an yang selanjutnya dalam ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*) disebut dengan ilmu *asbāb al-nuzūl* yang pada esensinya berisikan sejarah turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Dengan ilmu ini, maka akan

---

<sup>241</sup>Lihat Mokh. Fatkhur Rokhzi, "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam", h. 93.

dapat mengetahui hikmah dibalik kandungan ayat tersebut, terlebih pada ayat-ayat seputur hukum-hukum tertentu.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pendekatan historis dalam studi Islam merupakan usaha sadar dan sistematis untuk mengetahui dan memahami serta mengkaji secara mendalam tentang suatu hal yang berhubungan dengan agama Islam, baik kaitannya dengan ajarannya, maupun dalam praktik-praktiknya.

Dengan menggunakan pendekatan sejarah, paling tidak ada dua teori yang dapat digunakan yaitu *Idealist Approach* dan *Reductionalist Approach*.

- a. *Idealist Approach*, adalah seorang peneliti yang berusaha memahami dan menafsirkan fakta sejarah dengan mempercayai secara penuh fakta yang sudah ada tanpa keraguan.
- b. *Reductionalist Approach*, adalah seorang peneliti yang berusaha memahami dan menafsirkan fakta sejarah dengan penuh keragu-raguan.<sup>242</sup>

Maka secara demikian, terdapat tiga teori yang penting dipahami dalam melakukan studi pendekatan historis yaitu diakronik, sinkronik dan sistem nilai.

a. Diakronik

Adalah penelusuran sejarah dan perkembangan sebuah fenomena yang sedang diteliti.<sup>243</sup> Misalnya ketika sedang meneliti kaitannya dengan penelitian dalam tulisan ini tentang prinsip *mattulu tellue* kaitannya dengan al-Qur'an, maka menurut Muḥammad Abduh diakroninya adalah harus lebih dahulu membahas kajian-kajian orang atau peneliti sebelumnya yang pernah membahas dan mengkaji tentang konsep-konsep yang berkenaan seputar *mattulu tellue*.

---

<sup>242</sup>Lihat Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar* (Cet. II; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1990), h. 91.

<sup>243</sup>Lihat Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar*, h. 91.

b. Sinkronik

Adalah kontekstualisasi atau sebuah sosilogis kehidupan yang mengitari fenomena yang sedang diteliti.<sup>244</sup> Kembali pada penelitian ini yaitu *mattulu tellue*, maka sosial kehidupan pencetus prinsip ini yaitu La Tenritatta Arung Palakka Sultan Sa'aduddin, beserta sosial kehidupan para tokoh yang pernah membahas fenomena yang sama juga harus dibahas dan dikaji.

c. Sistem Nilai

Adalah sistem nilai atau budaya sang tokoh beserta adat istiadatnya di mana tokoh tersebut hidup. Maka penelitian dengan teori diakroni, sinkroni dan sistem nilai adalah penelitian yang menelusuri latar belakang dan perkembangan fenomena yang diteliti lengkap dengan sejarah sosio-historis dan nilai budaya yang mengitarinya. Maka tidaklah berlebihan, ketiga alat analisis ini dikatakan lebih dikenal sebagai alat analisis historis atau alat analisis sosiologis.

Selain ketiga hal tersebut di atas, disebutkan pula adanya ciri khas yang membedakan antara sejarah dengan disiplin ilmu lain yang membahas peristiwa masa lampau, yaitu

a. Menyuguhkan Fakta

Sejarah senantiasa menyuguhkan fakta, bukan khayalan, imajinasi atau fantasi belaka.<sup>245</sup>

b. Sejarah bersifat Diakronik, Ideografis dan Unik.

Diakronik dalam sudut pandang lain di sini adalah menekankan sebuah proses, yakni membicarakan peristiwa tertentu dan tempat tertentu dari sudut rentang waktu. Ideografis, diartikan melukiskan, menggambarkan, memaparkan atau menceritakan.

---

<sup>244</sup>Lihat Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar*, h. 91.

<sup>245</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 29.



Sementara unik adalah senantiasa mencari hal-hal yang unik, khas, hanya berlaku pada tempat dan waktu tertentu.<sup>246</sup>

c. Empiris

Sejarah bersifat empiris yakni berdasarkan pengalaman manusia yang sebenarnya.<sup>247</sup>

4. Ruang Lingkup Kajian Histori

Kajian al-Qur'an (Islam) sangat hangat diperbincangkan era modern ini karena pergumulannya tidak pernah kunjung selesai sampai kapanpun yakni dari aspek historis-empiris-partikular dari agama-agama dan aspek *meaning* (makna) keberagamaan umat manusia yang mendasar dan universal-transendental, yang pada gilirannya ingin dijembatani dan dikawinkan oleh pendekatan fenomenologi agama. Jadi dalam bentuknya yang historis-empiris, agama selalu menjadi bagian dari *setting* historis dan sosial komunitasnya.<sup>248</sup> Untuk memahami lebih mendalam terkait historis dalam kajian Islam setidaknya harus mendudukan permasalahan ini pada ruang lingkup, di antaranya:

- a. Islam sebagai doktrin dari Tuhan yang sebenarnya bagi para pemeluknya sudah final dalam arti absolut, dan diterima apa adanya. bahwa Islam itu terdapat dua macam nilai yakni Islam berdimensi normatif dan Islam berdimensi historis. Kedua aspek ini terdapat hubungan yang menyatu, tidak dapat dipisahkan, tetapi dapat dibedakan. Pertama, dari aspek normatif yakni wahyu harus diterima sebagaimana adanya, mengikat semua pihak dan berlaku universal. Kedua aspek historis yakni,

---

<sup>246</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 29.

<sup>247</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 29.

<sup>248</sup>Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Islam* ([t.c.]; Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), h. 3.

kekhalfahan senantiasa dapat berubah, menerima diskusi karena produk zaman tertentu, dan hal itu bukan hal yang sakral.<sup>249</sup>

- b. Islam sebagai gejala budaya, yang berarti seluruh yang menjadi kreasi manusia dalam kaitannya dengan agama, termasuk pemahaman orang terhadap doktrin agamanya.<sup>250</sup>
- c. Islam sebagai interaksi sosial, yaitu realitas umat Islam.<sup>251</sup>
- d. Islam sebagai produk historis adalah Islam yang tidak bisa dilepaskan dari kesejarahan dan kehidupan manusia yang berada dalam ruang dan waktu. Islam yang terangkai dengan konteks kehidupan pemeluknya. Oleh karenanya realitas kemanusiaan selalu berada dibawah realitas ke-Tuhan-an. Berbicara tentang sejarah, biasanya akan segera menghubungkannya dengan cerita, yaitu cerita tentang pengalaman-pengalaman manusia di waktu yang lampau. Bahwasanya sejarah pada hakikatnya adalah sebuah cerita kiranya tidak bisa disangkal lagi. Semuanya mencerminkan gagasan bahwa sejarah itu hakikatnya adalah tidak lain sebagai suatu bentuk cerita. Kendati demikian, hal yang perlu disadari adalah kenyataan bahwa sebagai cerita, sejarah bukanlah sembarang cerita. Cerita sejarah tidaklah sama dengan dongeng ataupun novel. Ia adalah cerita yang didasarkan pada fakta-fakta dan disusun dengan metode yang khusus yang bermula dari pencarian dan penemuan jejak-jejak sejarah, menguji jejak-jejak tersebut dengan metode kritik yang ketat (kritik sejarah) dan diteruskan dengan interpretasi fakta-fakta untuk

---

<sup>249</sup>M. Nurhakim, *Metode Studi Islam* ([t.c.]; Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2004), h.13.

<sup>250</sup>M. Nurhakim, *Metode Studi Islam*, h. 13.

<sup>251</sup>M. Nurhakim, *Metode Studi Islam*, h. 13.

akhirnya disusun dengan cara-cara tertentu menjadi cerita yang menarik tentang pengalaman masa lampau manusia itu.<sup>252</sup>

- e. Historis atau sejarah merupakan suatu peristiwa menjadi sebuah kisah dan ilmu apabila ia memiliki atau memenuhi syarat-syarat dari suatu ilmu pengetahuan atau syarat-syarat ilmiah lainnya.<sup>253</sup>

## 5. Metode Pendekatan Historis

Penelitian historis pada substansinya adalah penelitian terhadap sumber-sumber sejarah, merupakan implementasi dari tahapan kegiatan yang tercakup dalam metode sejarah, yaitu heuristik, kritik sumber dan historiografi. Dari beberapa metode yang disebutkan dikemukakan sebagai berikut:

### a. Heuristik

Adalah kegiatan mencari dan menemukan sumber yang diperlukan. Berhasil atau tidaknya pencarian sumber tersebut pada dasarnya tergantung dari wawasan si peneliti mengenai sumber yang diperlukan dan keterampilan teknis dalam menelusuri suatu sumber. Dalam kata lain, heuristik adalah teknik yang membantu untuk menacri jejak-jejak sejarah atau sumber-sumber sejarah.<sup>254</sup>

Jika dilihat dari pengklasifikasiannya, sumber-sumber ini terbagi atas:

- 1) Peninggalan-peninggalan; seperti surat, dokumen umum, bahasa, adat-istiadat, lembaga-lembaga dan alat-alat.
- 2) Catatan-catatan atau tulisan; seperti kronik, biografi, genealogi, catatan harian, dan inskripsi-inskripsi.
- 3) Lisan; seperti balada, anekdot, cerita, fonograf dan juga *tape recording*
- 4) Karya seni; seperti potret, lukisan-lukisan sejarah, patung, mata uang, medali, film dan kineskop.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup>Lihat M. Nurhakim, *Metode Studi Islam*, h. 13.

<sup>253</sup>Lihat M. Nurhakim, *Metode Studi Islam*, h. 13.

<sup>254</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 29.

<sup>255</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 30.

Jika dilihat dari sifat atau kekuatan sumbernya, maka sumber sejarah dibedakan atas:

- 1) Sumber Primer/pertama (*primary sources*)  
Yaitu kesaksian dari seorang saksi dengan mata-kepala sendiri, atau saksi dengan pancaindra yang lain, atau alat mekanis, atau alat yang hadir pada peristiwa yang diceritakan.
- 2) Sumber Sekunder/kedua (*secondary sources*)  
Yaitu kesaksian dari seorang yang bukan saksi pandangan-mata, termasuk di antaranya adalah karya yang telah ditulis oleh para sejarawan.<sup>256</sup>

Dalam kaitan ini, peneliti harus mengetahui benar, mana sumber primer dan sumber sekunder. Karena dalam pencarian sumber sejarah, sumber primer harus ditemukan, karena penulisan sejarah ilmiah tidak cukup hanya menggunakan sumber sekunder. Bahkan disebutkan sejarawan harus berusaha mendapatkan sumber primer, meski tidak berarti harus asli (orisinil). Sumber primer hanya harus asli dalam arti kesaksiannya tidak berasal dari sumber lain, melainkan berasal dari tangan pertama. Boleh jadi, sumber pertama itu merupakan turunan atau duplikat dari sumber aslinya.<sup>257</sup>

#### b. Kritik Sumber

Hal ini merupakan upaya untuk mengetahui kebenaran atau kepalsuan sumber sejarah. Tujuannya adalah kehati-hatian dan keragu-raguan tentang informasi-informasi yang terkandung dalam sumber sejarah tersebut. Setelah itu, dilakukan analisis untuk mengambil kesimpulan dari suatu realitas yang terdapat dalam sumber sejarah tersebut. Seorang sejarawan tidak akan sampai pada realita sejarah, tanpa melakukan kritik terhadap semua bahan yang diperoleh dari berbagai sumber sejarah.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 30.

<sup>257</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 30.

<sup>258</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 31.

### c. Historiografi

Tahapan terakhir ini sebenarnya tidak masuk dalam kegiatan penelitian melainkan masuk dalam bagian penulisan sejarah. Namun hal yang esensial dari historiografi ini merupakan sebuah kegiatan yang bertujuan untuk menciptakan kembali totalitas dari fakta sejarah dengan cara yang tidak memunculkan cerita atau kisah baru yang tidak berkesesuaian dengan masa lampau yang sesungguhnya. Dengan kata lain, historiografi dimaksudkan untuk menemukan dan melaporkan kebenaran, meski masa lampau yang sesungguhnya tidak mungkin dapat ditemukan kembali sepenuhnya dalam pikiran manusia.

Terdapat tiga tahap yang dapat ditempuh dalam proses penulisan sejarah (historiografi) yaitu:

#### 1) Tahap Interpretasi Sejarah

Interpretasi sejarah disebut juga sebagai interpretasi makna, yaitu suatu penafsiran terhadap makna fakta yang dilakukan dengan melihat hubungan antara satu fakta dengan fakta lain.<sup>259</sup> Penafsiran fakta harus dilandasi oleh sikap objektif, meskipun ketika dalam hal tertentu bersikap subjektif, maka harus subjektif-rasional, bukan subjektif-emosional. Karena dalam merekonstruksi peristiwa sejarah harus menghasilkan sejarah yang benar atau paling tidak mendekati sebuah kebenaran.

Interpretasi ini meliputi tiga bentuk, yaitu deskripsi, narasi dan analisis.

- a) Deskripsi, merupakan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan factual dalam peristiwa sejarah meliputi; apa (*what*), di mana (*where*), kapan (*when*) dan siapa (*who*). Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan ini merupakan deskripsi factual tentang sebuah peristiwa.
- b) Narasi, adalah cerita yang dipaparkan berdasarkan plot atau alur yang tersusun mulai dari awal, tengah, hingga akhir. Narasi dapat berisi fakta disebut narasi ekspositoris, sedangkan narasi berisi fiksi disebut narasi sugestif.
- c) Analisis, adalah menguraikan dan menyatukan fakta-fakta sejarah yang diperoleh dari arsip buku-buku sejarah atau hasil penelitian langsung di lapangan.<sup>260</sup>

<sup>259</sup>Rosmini, Penguji dan Dosen pada Fakultas Dakwah UIN Alauddin, *Ujian Kualifikasi Proposal Tesis Mahadir*, Makassar, 9 November 2019.

<sup>260</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 32-33.

## 2) Tahap Eksplanasi

Tahap ini adalah upaya para sejarawan untuk menjawab beberapa pertanyaan untuk dijabarkan dalam tulisan atau penelitiannya, yaitu (*what*), kapan (*when*), bagaimana (*how*) dan mengapa (*why*). Dua pertanyaan pertama yakni '*what*' dan '*when*', menuntut jawaban yang analitis-kritis, pada akhirnya akan bermuara pada suatu penjelasan atau keterangan fakta sejarah, bahkan merupakan unsur yang memungkinkan adanya sejarah. Jawaban terhadap pertanyaan ketiga yakni '*how*' merupakan rekonstruksi yang berusaha menjadikan semua unsur itu terkait dalam suatu deskripsi yang disebut sejarah, bahkan secara teknis disebut keterangan sejarah (*historical explanation*). Adapun jawaban terhadap pertanyaan terakhir yakni '*why*' adalah hasil puncak yang bisa diharapkan dari studi sejarah, atau biasa disebut sebagai studi kritis sejarah.<sup>261</sup>

## 3) Tahap Penyajian

Tahap ini adalah wujud dari historiografi yang berupa pemaparan, presentasi atau eksposisi (penampilan) yang sampai kepada para pembaca atau dibaca oleh pemerhati sejarah. Di antara bentuk-bentuk penyajian sejarah adalah deskripsi, narasi, dan analisis. Jika seorang sejarawan hanya berorientasi kepada peristiwa belaka, maka ia menggunakan porsi deskripsi dan narasi yang lebih banyak. Namun jika ia berorientasi kepada problema, maka selain menggunakan deskripsi dan narasi, ia lebih mengutamakan analisis.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 33.

<sup>262</sup>Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 33. Menurut Himmelfarb, uraian sejarah dalam bentuk teknik deskripsi-narasi sering disebut dengan model sejarah lama (*old history*), sedangkan uraian dalam bentuk teknik analitis-kritis dikaitkan dengan model sejarah (*new history*) karena dianggap lebih ilmiah. Lihat Getrude Himmelfarb, *The New History and the Old* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987), h. 1; dikutip dalam Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*, h. 34.



## E. Teori Sosiologis

### 1. Pengertian

Secara etimologi, kata sosiologi berasal dari bahasa Latin dari kata “*socius*” yang berarti kawan, teman dan logi berasal dari kata “*logos*” yang berarti ilmu pengetahuan. Jadi secara leksikal sosiologi adalah ilmu pengetahuan yang berbicara mengenai kawan, teman atau masyarakat.<sup>263</sup> Ungkapan ini dipublikasikan diungkapkan pertama kalinya dalam buku yang berjudul *Cours de Philosophie Positive* karangan August Comte.<sup>264</sup>

Secara terminologi, sosiologi adalah ilmu yang mempelajari struktur sosial dan proses-proses sosial termasuk perubahan-perubahan sosial. Sebagaimana dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, bahwa sosiologi adalah “Pengetahuan atau ilmu tentang sifat, perilaku dan perkembangan masyarakat; ilmu tentang struktur sosial, proses sosial dan perubahannya”.<sup>265</sup>

Sosiologi memiliki berbagai paradigma untuk mengkaji suatu masalah, sehingga sosiologi merupakan ilmu sosial yang berparadigma ganda. Adapun struktur paradigma didalam sosiologi adalah sebagai berikut:

Paradigma sosiologi lahir dari teori-teori sosiolog dari masa klasik hingga era modern ini. Thomas Khun yang mengemukakan bahwa paradigma sosiologi berkembang secara revolusi bukan secara kumulatif seperti pendapat sosiolog sebelumnya. Khun menskemakan munculnya paradigma sebagai berikut.<sup>266</sup>

---

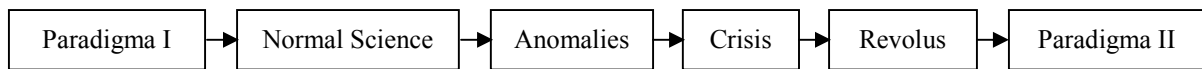
<sup>263</sup>Lihat Moh. Rifa'i, “Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis”, *Al-tanzim* 2, no.1 (2018): h. 26.

<sup>264</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, “Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam”, *Inspirasi* 1, no. 1 (2017): h. 5.

<sup>265</sup>Lihat Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 1371.

<sup>266</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, “Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam”, h. 5.

Gambar 2.5  
Skema Paradigma Sosial Thomas Khun



Dengan skema paradigma Khun di atas, maka paradigma sosiologi dapat berkembang sesuai dengan fakta sosial. Paradigma inilah yang akan digunakan sebagai alat untuk mengkaji studi-studi keislaman, dalam pengkajian studi Islam peneliti bebas memilih paradigma yang ada di dalam sosiologi untuk mengkaji masyarakat Islam.

Adapun George Ritzer mengetengahkan bahwa paradigma-paradigma dalam sosiologi walaupun hasilnya berbeda namun tidak ada perselisihan di antara paradigma tersebut selama masih sejalan dengan hukum ilmiah. Meskipun begitu umumnya paradigma itu memiliki keunggulan pada masing-masing masalah yang dikajinya.<sup>267</sup>

Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto dalam bukunya, menyatakan bahwa, sosiologi pada hakikatnya bukanlah semata-mata ilmu murni (*pure science*) yang hanya mengembangkan ilmu pengetahuan secara abstrak demi usaha peningkatan kualitas ilmu itu sendiri, namun sosiologi bisa juga menjadi ilmu terapan (*applied science*) yang menyajikan cara-cara untuk mempergunakan pengetahuan ilmiahnya guna memecahkan masalah praktis atau masalah sosial yang perlu ditanggulangi.<sup>268</sup>

Saat ini banyak definisi resmi mengenai sosiologi. Berikut ini definisi-definisi sosiologi yang dikemukakan beberapa ahli di antaranya seperti

Pitirim Sorokin yang mengemukakan, sosiologi adalah ilmu yang mempelajari hubungan dan pengaruh timbal balik antara aneka macam gejala sosial (misalnya gejala ekonomi, gejala keluarga, dan gejala moral), sosiologi adalah ilmu yang mempelajari hubungan dan pengaruh timbal balik antara gejala sosial dengan gejala non-sosial, dan

<sup>267</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 5.

<sup>268</sup>Lihat J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar & Terapan* (Cet. III; Jakarta: Kencana, 2007), h. 3.

yang terakhir, sosiologi adalah ilmu yang mempelajari ciri-ciri umum semua jenis gejala-gejala sosial lain.<sup>269</sup>

Adapun Roucek dan Warren mengemukakan, sosiologi adalah ilmu yang mempelajari hubungan antara manusia dalam kelompok-kelompok. Sementara Allan Jhonson mengemukakan, sosiologi adalah ilmu yang mempelajari kehidupan dan perilaku, terutama dalam kaitannya dengan suatu sistem sosial dan bagaimana sistem tersebut mempengaruhi orang dan bagaimana pula orang yang terlibat didalamnya mempengaruhi sistem tersebut.<sup>270</sup>

Dari berbagai definisi sosiologi di atas dapat disimpulkan bahwa sosiologi adalah ilmu yang membicarakan apa yang sedang terjadi saat ini, khususnya pola-pola hubungan dalam masyarakat serta berusaha mencari pengertian-pengertian umum, rasional, empiris serta bersifat umum.

Kaitannya dengan pendekatan sosiologi. Minimal ada tiga teori yang bisa digunakan dalam penelitian, yaitu: teori fungsional, teori interaksional, dan teori konflik. Tapi ada juga yang menambahkan dua teori lainnya, yaitu teori peranan dan teori kepentingan.<sup>271</sup>

Walaupun banyak definisi tentang sosiologi, namun umumnya sosiologi dikenal sebagai ilmu pengetahuan tentang masyarakat. Sosiologi mempelajari masyarakat meliputi gejala-gejala sosial, struktur sosial, perubahan sosial dan jaringan hubungan atau interaksi manusia sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Karenanya, objek adalah masyarakat yang dilihat dari sudut hubungan antara manusia dan proses yang timbul dari hubungan manusia dalam masyarakat. Sedangkan tujuannya adalah

---

<sup>269</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 6.

<sup>270</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 6.

<sup>271</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 6.

meningkatkan daya atau kemampuan manusia dalam menyesuaikan diri dengan lingkungan hidupnya.<sup>272</sup>

## 2. Kajian Sosiologis sebagai Disiplin Ilmu

Ilmu sosiologi merupakan sekelompok disiplin keilmuan yang membahas tentang aspek-aspek yang berkaitan dengan manusia dan lingkungan manusia tersebut berada.

Hal tersebut di atas, sebagaimana yang dikemukakan oleh Harry M. Johnson bahwa sosiologi merupakan ilmu, mempunyai ciri-ciri empiris, teoritis, kumulatif, dan non-etis.<sup>273</sup>

Berdasarkan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer, ilmu ini digunakan sebagai salah satu metode dalam rangka memahami dan mengkaji agama. Hal ini dapat dilakukan dan dapat dimengerti, disebabkan oleh banyaknya bidang kajian agama yang baru, dan dipahami pula secara impersonal dan tepat apabila menggunakan jasa, bantuan dari ilmu sosial tersebut. Urgensinya dapat tesingkap oleh banyak ajaran agama yang berkaitan dengan masalah sosial.<sup>274</sup>

Besarnya perhatian agama terhadap masalah sosial ini selanjutnya mendorong kaum agamais memahami ilmu-ilmu sosial pula sebagai alat untuk memahami agamanya sehingga tidak ada *mis-undestanding* dalam berinteraksi, pemaknaan, perspektif berlebihan yang sangat berbeda, dan sebagainya.<sup>275</sup>

## 3. Pendekatan Sosiologis

Arti dan maksud dari sebuah pendekatan telah dibahas pada poin Pendekatan Historis yang lalu. Telah dibahasakan bahwa sosiologi dipahami sebagai suatu disiplin

---

<sup>272</sup>Lihat Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis", h. 26.

<sup>273</sup>Lihat Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis", h. 26.

<sup>274</sup>Lihat Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis", h. 27.

<sup>275</sup>Lihat Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis", h. 27.

ilmu tentang keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan, serta berbagai gejala sosial yang saling berhubungan. Namun dalam Islam tidak akan dapat dipahami beberapa gejala dalam masyarakat kaum muslimin, selain juga bisa didekati dengan beberapa pendekatan lain, tentu menyediakan ruang untuk dikaji dengan pendekatan sosiologis. Karena banyak bidang kajian agama yang baru dapat dipahami secara proporsional dan tepat apabila menggunakan jasa bantuan sosiologi, di sinilah letaknya sosiologi sebagai salah satu instrumen dalam memahami ajaran agama.

Dengan menyebarnya kaum muslimin di berbagai wilayah, dengan terbentuknya kaum muslimin sebagai masyarakat sosial, maka secara otomatis kajian-kajian keislaman, khususnya tentang masyarakat kaum muslimin layak untuk didekati dengan pendekatan sosiologis. Karena sosiologi itu sendiri merupakan ilmu yang berkenaan dengan masyarakat sosial, hubungan yang terjadi di dalamnya dan pengaruhnya kepada struktur masyarakat tersebut.

Islam sebagai agama, secara etimologi banyak dikemukakan dalam berbagai bahasa, antara lain disebut *religion* (Inggris), *religie* (Belanda), *religio* (Yunani), *al-Dīn*, Syari'at, Hisab (Arab-Islam) atau *Dharma* (Hindu). Secara sosiologis, agama yang mengandung kepercayaan dengan berbagai praktik pengalaman ibadahnya dalam kehidupan masyarakat, adalah merupakan masalah sosial. Karena agama adalah bagian dari masyarakat, tidak ada agama tanpa masyarakat, begitu pula sebaliknya secara antropologis tidak ada masyarakat yang tidak beragama.<sup>276</sup>

Kaitannya dengan materi sosiologi dalam Islam, adalah ilmu yang berusaha untuk mengetahui cara-cara mengendalikan proses pendidikan untuk mengembangkan kepribadian individu agar lebih baik sesuai dengan ajaran agama Islam, mengatur bagaimana seorang individu berhubungan dengan individu yang lain sesuai dengan

---

<sup>276</sup>Lihat Ali Abdullah, *Sosiologi Islam* ([t.c.]; Bandung: IPB University Press, 2005), h. 12.

kaidah-kaidah al-Qur'an dan hadis yang akan mempengaruhi individu tersebut dalam mendapatkan serta mengorganisasikan pengalamannya.<sup>277</sup>

Oleh karena itu, pendekatan dari aspek sosiologis (sosial) dalam penelitian di sini adalah untuk mengimplementasikan ajaran Islam dalam kehidupan yang universal. Pendekatan ini mencoba memahami keagamaan seseorang pada lingkup suatu masyarakat. Fenomena-fenomena keislaman yang bersifat lahir (*tangible*) diteliti dengan menggunakan ilmu sosiologi. Seperti apa perilaku seseorang dalam beragama di tengah-tengah masyarakat.? Relevankah ajaran yang mereka anut dengan perilakunya sehari-hari sebagai seorang hamba Tuhan, dan bahkan perilaku sesama manusianya?

Terdapat beberapa karakteristik dasar pendekatan sosiologis, yang dapat memberikan kekhasan tersendiri dalam memahami dan membedakan dengan pendekatan-pendekatan yang lain seperti pendekatan historis, theologis, antropologis, dan pendekatan lainnya.<sup>278</sup> Karakteristik pembeda tersebut meliputi

- 1) Stratifikasi Sosial, seperti kelas dan etnis.
  - 2) Kategori biososial, seperti seks, gender, keluarga, perkawinan dan usia.
  - 3) Pola organisasi sosial, seperti politik, ekonomi, sistem pertukaran dan birokrasi.
  - 4) Proses sosial, seperti formasi batas, relasi *inter-group*, interaksi personal, penyimpangan dan globalisasi.<sup>279</sup>
4. Teori Pendekatan Sosiologis

Dalam pendekatan sosiologis, minimal ada tiga teori yang digunakan yakni sebagai berikut:

#### a. Teori Struktur Fungsionalisme

Yakni teori yang mengasumsikan masyarakat Sebagai organisme ekologi mengalami pertumbuhan. Semakin besar pertumbuhan terjadi semakin kompleks pula

---

<sup>277</sup>Lihat Ali Abdullah, *Sosiologi Islam*, h. 12.

<sup>278</sup>Lihat Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis", h. 28.

<sup>279</sup>Lihat Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis", h. 28.



masalah-masalah yang akan dihadapi, yang pada gilirannya akan membentuk kelompok-kelompok atau bagian-bagian tertentu yang mempunyai fungsi sendiri. Bagian yang satu dengan bagian yang lain memiliki fungsi yang berbeda. Karena perbedaan pada bagian-bagian tadi maka perubahan fungsi pada bagian tertentu bisa juga mempengaruhi fungsi kelompok lain. Meskipun demikian masing-masing kelompok dapat dipelajari sendiri-sendiri. Maka yang menjadi kajian penelitian agama dengan pendekatan sosiologi dengan teori fungsional adalah dengan melihat atau meneliti fenomena masyarakat dari sisi fungsinya<sup>280</sup>

Sebagaimana dijelaskan, teori ini berpijak dari suatu anggapan bahwa masyarakat bagaikan organisme hidup. Anggapan ini pertama-tama dikembangkan oleh Auguste Comte, kemudian Max Weber, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Radcliffe-Brown, Malinowski, Parson, dan Robert K. Merton.<sup>281</sup> Menurut Weber masyarakat merupakan suatu sistem unsur-unsur yang saling bergantung satu dengan yang lain.<sup>282</sup> Karenanya struktural fungsionalisme ini bermanfaat untuk menganalisis struktur

---

<sup>280</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 7. Lihat pula Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis", h. 28.

<sup>281</sup>Sebagaimana yang dikutip oleh Slamet Suparno, Herbert Spencer berpendapat bahwa (1) Masyarakat atau organisme hidup mengalami pertumbuhan, (2) Struktur tubuh sosial maupun organisme hidup mengalami pertumbuhan pula, sehingga semakin besar struktur sosial semakin banyak bagian-bagiannya, (3) Setiap bagian yang tumbuh dari organisme sosial maupun organisme biologis mempunyai fungsi dan tujuan tertentu, (4) Sistem sosial dan sistem organisme, setiap perubahan yang terjadi pada suatu bagian akan mengakibatkan perubahan pada bagian lain, dan akhirnya akan mengakibatkan perubahan sistem secara keseluruhan, (5) Bagian-bagian ini saling berkait dan merupakan suatu struktur mikro yang dapat dipelajari secara terpisah. Baik Comte maupun Spencer beranggapan bahwa masyarakat dapat dilihat sebagai suatu sistem yang terdiri atas bagian-bagian yang saling bergantung satu dengan yang lain. Durkheim memandang masyarakat sebagai keseluruhan organisme yang mempunyai realitas sendiri. Keseluruhan itu memiliki seperangkat keperluan atau fungsi tertentu yang harus dipenuhi oleh bagian-bagian yang menjadi anggotanya, agar keadaannya tetap normal dan tetap langgeng. Jika keperluan tertentu itu tidak terpenuhi, maka akan berkembang suatu keadaan yang bersifat *patologis*. Lihat T. Slamet Suparno, "Beberapa Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Karawatin", *Imaji* 4, no. 2 (2006): h. 175.

<sup>282</sup>Lihat T. Slamet Suparno, "Beberapa Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Karawatin", h. 175.

masyarakat tertentu, seperti dalam hal ini adalah masyarakat muslim pada suku bugis Bone.

Adapun langkah-langkah yang diperlukan dalam menggunakan teori struktur fungsionalisme, yaitu

- 1) Membuat identifikasi tingkah laku sosial yang problematik.
- 2) Mengidentifikasi konteks terjadinya tingkah laku yang menjadi objek penelitian.
- 3) Mengidentifikasi konsekuensi langkah-langkah yang diperlukan dalam menggunakan teori fungsional.<sup>283</sup>

#### b. Teori Interaksi Simbolik

Yakni teori yang mengasumsikan dalam masyarakat pasti ada hubungan antara masyarakat dengan individu, antara individu dengan individu lain. Teori interaksi simbolik ini sering diidentifikasi sebagai deskripsi yang interpretatif, yaitu suatu pendekatan yang menawarkan analisis yang menarik perhatian besar pada pembekuan sebab kenyataannya ada.<sup>284</sup> Prinsip dasar yang dikembangkan oleh teori interaksional adalah; bagaimana individu menyikapi sesuatu atau apa saja yang ada di lingkungan sekitarnya, memberikan makna pada fenomena tersebut berdasarkan interaksi sosial yang dijalankan dengan individu yang lain, makna tersebut difahami dan dimodifikasi oleh individu melalui proses interpretasi atau penafsiran yang berhubungan dengan hal-hal yang dijumpainya.<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 7.

<sup>284</sup>Teori terpenting dalam interaksi simbolik menurut Slamet Suparno adalah teori George Herbert Mead, yang pada dasarnya ia menyetujui keunggulan dunia sosial, dalam arti bahwa dunia sosial itulah muncul kesadaran, pikiran, dan seterusnya. Unit paling mendasar dalam teori sosial Mead adalah tindakan, meliputi empat tahap yang berhubungan secara dialektis yakni: impuls, persepsi, manipulasi, dan konsumsi. Tindakan sosial melibatkan dua orang atau lebih dan mekanisme dasar tindakan sosial adalah isyarat. Manusia memiliki kemampuan untuk menciptakan isyarat yang berkaitan dengan suara, kemampuan itu menghasilkan kemampuan khusus untuk memakai simbol signifikan. Simbol signifikan menghasilkan pengembangan bahasa dan kemampuan khusus untuk berkomunikasi satu sama lain. Simbol signifikan juga membuka peluang untuk berpikir maupun berinteraksi dengan simbol-simbol. Lihat T. Slamet Suparno, "Beberapa Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Karawatin", h. 176.

<sup>285</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 7-8.

Interaksi simbolik dapat diringkas dengan prinsip dasar seperti berikut:

- 1) Manusia dibekali kemampuan berpikir.
- 2) Kemampuan berpikir dibentuk oleh interaksi sosial.
- 3) Dalam interaksi sosial, manusia mempelajari makna dan simbol yang memungkinkan mereka menggunakan kemampuan berpikir mereka.
- 4) Makna dan simbol memungkinkan manusia melakukan tindakan khusus dan berinteraksi.
- 5) Manusia mampu mengubah arti dan simbol yang mereka gunakan dalam tindakan dan interaksi berdasarkan penafsiran mereka terhadap situasi.
- 6) Manusia mampu memodifikasi dan mengubah, karena sebagian kemampuan mereka berinteraksi dengan diri mereka sendiri yang memungkinkan mereka menguji serangkaian peluang tindakan, menilai keuntungan dan kerugian relatifnya dan kemudian memilih satu di antara serangkaian peluang tindakan itu.
- 7) Pola aksi dan interaksi yang saling berkaitan akan membentuk kelompok dan masyarakat.<sup>286</sup>

#### c. Teori Konflik

Yakni teori yang percaya bahwa manusia memiliki kepentingan (*interest*) dan kekuasaan (*power*) yang merupakan pusat dari segala hubungan manusia. Menurut pemegang teori ini nilai dan gagasan-gagasan selalu digunakan untuk melegitimasi kekuasaan.<sup>287</sup>

Perubahan sosial dalam Islam dapat dikaji menggunakan pendekatan sosiologi. Dengan menggunakan teori ini, Islam dapat diketahui perkembangan dan kemajuannya dari masa ke masa, sehingga nantinya dapat digunakan untuk mengembangkan masyarakat Islami yang tidak akan keluar dari ajaran al-Qur'an dan hadis.

#### d. Teori Evolusi

Teori ini sebenarnya adalah hasil pemikiran Frederick Hegel, namun dikenalkan oleh August Comte sebagai teori sosial. Menurut Comte, perubahan atau perkembangan manusia melewati tiga tahap. Fase teologis diteruskan dengan fase metafisik, selanjutnya diteruskan dengan fase ilmiah atau positif, yaitu dengan memahami hukum

---

<sup>286</sup>Lihat T. Slamet Suparno, "Beberapa Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Karawatin", h. 176.

<sup>287</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 7-8.

eksperimen ilmiah. Pengetahuan ilmiah dapat direncanakan, oleh Herbert Spencer disebut rekayasa sosial, juga disebut Darwinisme Sosial. Dalam aplikasinya teori ini menjelaskan tentang perubahan masyarakat yang dimulai dari masyarakat non industri atau masyarakat primitif, akan berevolusi ke masyarakat industri yang lebih kompleks dan berkebudayaan.<sup>288</sup>

Sebagai tambahan dalam kaitannya agama Islam sebagai gejala sosial, pada dasarnya bertumpu pada konsep sosiologi agama. Awalnya sosiologi agama hanya mempelajari hubungan- hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat. Namun dewasa ini, sosiologi agama mempelajari bagaimana agama mempengaruhi masyarakat, dan boleh jadi agama masyarakat mempengaruhi konsep agama.

Dalam kajian sosiologi ini, agama dapat sebagai *independent variable*, yaitu Islam mempengaruhi faktor atau unsur lain. Agama juga dapat sebagai *dependent variable*, berarti agama dipengaruhi faktor lain. Sebagai contoh, Islam sebagai *dependent variable* adalah, bagaimana budaya masyarakat Bugis Bone mempengaruhi resepsi perkawinan muslim Bone. Sedangkan contoh Islam sebagai *independent variable* adalah, bagaimana Islam mempengaruhi tingkah laku muslim Bone. Al-Gazāli secara substansial telah merumuskan kajian sosiologi ini dalam kajian hukum Islam. Menurutnya penelitian hukum Islam secara garis besar ada dua, yakni, penelitian hukum deskriptif (*wasyfi*) dan penelitian hukum normatif/perspektif (*mi'yari*). Penelitian deskriptif menekankan pada penjelasan hubungan antara variabel hukum dengan non-hukum, baik sebagai *variable independent* ataupun *variable dependent*.<sup>289</sup>

Melalui pendekatan sosiologis ini agama akan dapat dipahami dengan mudah, karena agama itu sendiri diturunkan untuk kepentingan sosial. Dalam al-Qur'an

---

<sup>288</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 8.

<sup>289</sup>Lihat Ida Zahara Adibah, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 10.

misalnya terdapat ayat-ayat yang berhubungan dengan hubungan manusia dengan manusia lainnya (*hablu minannās*), sebab-sebab yang menyebabkan terjadinya kemakmuran dan kesengsaraan suatu bangsa, dan sebagainya yang menyangkut masalah sosial-sosial lainnya.

Dari teori-teori tersebut di atas, maka sangatlah penting untuk diketahui dan mempelajari pentingnya sosiologi yaitu dengan mengetahui metode dalam pembelajarannya. Dengan mengetahui metodenya, maka akan dapat mengkaji lebih mendalam mengenai berbagai macam ilmu pengetahuan tentang sosiologi agama.

##### 5. Agama sebagai Fenomena Sosiologis

Agama sebagai fenomena sosiologis, terkait konsep keyakinan atau kepercayaan tentang suatu yang abstrak dan membentuk perilaku manusia yang disebut sebagai perilaku agamais dalam kehidupannya. Pada perkembangan dalam dimensi sosiologi, agama mampu memberikan kontribusi yang sangat besar dalam membentuk tingkah laku manusia dalam sebuah masyarakat, sehingga berkembang menjadi berbagai ilmu pengetahuan, seperti dalam hal ini adalah sosiologi agama, antropologi agama dan sebagainya.<sup>290</sup>

Hal yang perlu diperhatikan bahwa “sosiologi agama” harus dibedakan dari “sosiologi keagamaan” yang telah dikembangkan oleh gereja katolik Roma untuk memperbaiki efektivitas upaya misionarisnya pada masyarakat industri. Dalam hal ini, sosiologi keagamaan lebih ditujukan kepada; Bagaimana memasyarakatkan agama dalam sebuah komunitas, ini berbeda jauh dengan sosiologi agama yang bertitik tolak pada pengamatan terhadap suatu masyarakat mengenai perilaku keagamaanya.<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup>Lihat Faisar Ananda Arfa, *et. al.*, *Metode Studi Islam: Jalan Tengah Memahami Islam* (Cet. I; Jakarta: Rajawali Pers, 2015), h. 156.

<sup>291</sup>Lihat Faisar Ananda Arfa, *et. al.*, *Metode Studi Islam: Jalan Tengah Memahami Islam*, h. 157.

Oleh karena itu, dalam kajian sosiologi agama dilihat sebagai salah satu institusi sosial, sebagai subsistem dari sistem sosial yang mempunyai fungsi sosial tertentu, misalnya sebagai salah satu pranata sosial, dan karenanya berposisi sebagai suatu subsistem maka eksistensi dan peran agama dalam suatu masyarakat tidak ubahnya dengan posisi dan peran subsistem lainnya. Dengan demikian, bahwa agama dalam konteks sosiologi tidak dilihat berdasarkan apa dan bagaimana isi ajaran atau doktrin keyakinan, melainkan bagaimana ajaran dan keyakinan tersebut dilakukan dan mengkristal dalam perilaku para pemeluknya dalam kehidupannya sehari-hari.<sup>292</sup>

## **F. Teori Antropologi Budaya dan Agama**

### **1. Antropologi**

Secara etimologi, kata antropologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu dari asal kata *anthropos* yang berarti manusia, sedangkan logos atau *logi* yang berarti ilmu. Dalam ejaan bahasa Inggris menjadi *Anthropology*, sedangkan untuk ejaan bahasa Indonesia menjadi Antropologi, maka secara leksikal dapat dikatakan bahwa antropologi adalah ilmu yang mempelajari tentang manusia.<sup>293</sup>

Adapun secara terminologi terdapat beberapa pandangan mengenainya sebagaimana yang dikutip oleh Santri Sahar dalam bukunya, di antaranya sebagai berikut:

Haviland mengemukakan bahwa antropologi adalah studi untuk menyusun sejumlah generalisasi yang bermakna tentang makhluk manusia dan tindakanya serta

---

<sup>292</sup>Lihat Faisar Ananda Arfa, *et. al.*, *Metode Studi Islam: Jalan Tengah Memahami Islam*, h. 158.

<sup>293</sup>Lihat Daniel Fernandez, “Hand Out Antropologi” (Buku Modul Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik di Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. HAMKA, Jakarta, 2018), h. 4. Lihat pula Santri Sahar, “Pengantar Antropologi” (Buku Modul Program Studi Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat di UIN Alauddin, Makassar, 2015), h. 2.



pengertian yang lengkap tentang keragaman manusia baik kebudayaan maupun ciri fisiknya.<sup>294</sup>

Keesing mengemukakan antropologi adalah ilmu yang membicarakan tentang beragam kebudayaan, perbedaan dan persamaan fisik, sifat manusia dan kelembagaannya.<sup>295</sup>

Koenjaraningrat mengemukakan antropologi adalah ilmu yang mempelajari manusia pada umumnya baik mengenai warna kulit, bentuk fisik maupun kebudayaan yang dihasilkan.<sup>296</sup>

Harsoyo mengemukakan antropologi adalah ilmu yang mempelajari tentang manusia sebagai makhluk biologi dan manusia sebagai makhluk sosio-budaya secara holistik, yaitu sebagai suatu kesatuan bio-sosio-budaya.<sup>297</sup>

Penjelasan mengenai pengertian tentang antropologi di atas dapat dipahami bahwa ilmu ini memfokuskan kajiannya terhadap manusia dalam arti manusia yang seutuhnya. Yaitu manusia dari aspek bentuk fisik, manusia dari aspek ruhaniah, manusia dari aspek nilai atau pikiran/ide (budaya) dan manusia dari aspek tindakan, baik tindakan yang bersifat individual maupun tindakan yang berkaitan dengan orang lain dan lingkungan sekitarnya (sosial). Untuk memahami makna manusia seutuhnya dapat dilihat pada pembahasan tentang bab kebudayaan.

Telah dijelaskan bahwa deskripsi mengenai arti dan makna antropologi, yaitu suatu cabang ilmu pengetahuan yang mempelajari manusia. Sebagaimana diketahui

---

<sup>294</sup>Lihat A. William Haviland, *Antropology*, terj. Soekadijo, *Antropologi*, jil. I ([t.c.]; Jakarta: Erlangga 1999), h. 29; dikutip dalam Santri Sahar, "Pengantar Antropologi", h. 2.

<sup>295</sup>Lihat Roger M Keesing, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, terj. Gunawan S, *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, jil. I ([t.c.]; Jakarta: Erlangga. 1999), h. 1; dikutip dalam Santri Sahar, "Pengantar Antropologi", h. 2.

<sup>296</sup>Lihat Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Cet. II; Jakarta: Rineka Cipta, 2009), h. 12; dikutip dalam Santri Sahar, "Pengantar Antropologi", h. 2.

<sup>297</sup>Lihat Harsoyo, *Pengantar Antropologi* ([t.c.]; Jakarta: Putra Abardin, 1999), h. 1; dikutip dalam Santri Sahar, "Pengantar Antropologi", h. 2.

bahwa kajian tentang manusia bukan hanya dilakukan oleh ilmu antropologi karena begitu banyak cabang ilmu pengetahuan yang mempelajari manusia. Namun tentu semua cabang ilmu mempunyai landasan epistemologi (asal usul ilmu), ontologi (obyek kajian) dan aksiologi (kegunaan) untuk melihat manusia dari sudut pandang kajian ilmunya. Maka pada kajian antropologi pada manusia ditujukan pada aspek fisik atau manusia sebagai makhluk biologi dan aspek budaya atau manusia sebagai makhluk sosial budaya.<sup>298</sup>

Begitu banyak cabang ilmu ketika ingin membahas manusia dari segi antropologinya, Cabang-cabang yang itu meliputi; etnolinguistik antropologi, prehistori dan etnologi, sementara dilain pihak seperti Keesing, membagi cabang antropologi budaya ke dalam cabang-cabang linguistik antropologi, antropologi sosial dan arkeologi.<sup>299</sup> Namun dalam pembahasan penelitian ini hanya dibatasi pada perihal manusia dari segi antropologi budaya dan sosialnya.

---

<sup>298</sup>Manusia sebagai makhluk biologi juga dipelajari oleh ilmu biologi, ilmu kedokteran, ilmu olahraga dan kesehatan dan lain-lain. Sedangkan manusia sebagai makhluk budaya dipelajari pula oleh ilmu sosiologi, ilmu psikologi, ilmu hukum, ilmu komunikasi, ilmu pendidikan, ilmu filsafat, ilmu politik dan lain sebagainya. Akan tetapi kesemua ilmu yang membicarakan tentang manusia walaupun memiliki obyek materi yang sama yaitu mempelajari manusia akan tetapi kesemuanya masing-masing mempunyai obyek formal (spesifikasi) yang berbeda. Lihat Santri Sahar, "Pengantar Antropologi", h. 3.

<sup>299</sup>Lihat Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 14. Disebutkan pula terdapat cabang ilmu antropologi yang lain yakni; (1) Antropologi Fisik; tertarik pada sisi fisik dari manusia. Termasuk di dalamnya mempelajari gen-gen yang menentukan struktur dari tubuh manusia. Mereka melihat perkembangan makhluk manusia sejak manusia itu mulai ada di bumi sampai manusia yang ada sekarang ini. Beberapa ahli Antropologi Fisik menjadi terkenal dengan penemuan -penemuan fosil yang membantu memberikan keterangan mengenai perkembangan manusia. (2) Arkeologi; Ahli arkeologi bekerja mencari benda-benda peninggalan manusia dari masa lampau. Mereka akhirnya banyak melakukan penggalian untuk menemukan sisa-sisa peralatan hidup atau senjata. Tujuannya adalah menggunakan bukti-bukti yang mereka dapatkan untuk merekonstruksi atau membentuk kembali model-model kehidupan pada masa lampau. Dengan melihat pada bentuk kehidupan yang direkonstruksi tersebut dapat dibuat dugaan-dugaan bagaimana masyarakat yang sisa-sisanya diteliti itu hidup atau bagaimana mereka datang ketempat itu atau bahkan dengan siapa saja mereka itu dulu berinteraksi. Lihat Leonard Siregar, "Antropologi dan Konsep Kebudayaan", *Antropologi Papua* 1, no. 1 (2002): h. 3-4.

Adapun dari segi ruang lingkup antropologi ini sangat luas, namun paling tidak beberapa di antara ruang lingkup yang acap kali dipelajari dan diteliti dalam kebudayaan Indonesia adalah sebagai berikut:

- a. Budaya sebagai acuan dan pedoman sikap serta perilaku manusia dalam kehidupan bermasyarakat.
- b. Proses pewarisan sistem nilai dan perubahan budaya.
- c. Peranan kemajuan kebudayaan dalam pembangunan masyarakat.
- d. Posisi budaya Indonesia di tengah situasi perubahan masyarakat di dunia.
- e. Hubungan budaya dengan lingkungan, baik lingkungan alam maupun lingkungan sosial sehingga membentuk satu sistem.<sup>300</sup>

## 2. Antropologi Budaya

Hanya manusialah makhluk yang dapat membentuk budayanya, sehingga dapat dikatakan tidak ada budaya tanpa manusia atau sebaliknya tidak ada manusia yang tidak mempunyai budaya. Ciri khas dari fisik manusia dan akal budinya menyebabkan ia mempunyai daya untuk menguasai alam dengan cara berpikir bukan dengan naluri. Keberhasilan penguasaan dan mengendalikan alam inilah yang dikenal dengan nama budaya, karena budaya tersebut dipelajari bukan diwariskan secara biologis. Dalam antropologi budaya tugasnya adalah menelaah tentang kebudayaan manusia yang tersebar di seluruh permukaan bumi ini.<sup>301</sup>

Antropologi budaya disebut juga antropologi sosial-budaya sering dikaitkan dengan etnologi. Ilmu ini mempelajari tingkah-laku manusia, baik tingkah-laku individu atau tingkah-laku kelompok. Tingkah-laku yang dibahas di sini bukan hanya kegiatan yang bisa diamati dengan mata saja, tetapi juga apa yang ada dalam pikiran mereka.

Pada manusia, tingkah-laku tersebut tergantung pada proses pembelajaran, bahwa apa yang mereka lakukan adalah hasil dari proses belajar yang dilakukan oleh manusia sepanjang hidupnya baik disadarinya maupun tidak. Mereka mempelajari bagaimana bertingkah-laku ini dengan cara mencontoh atau belajar dari generasi

---

<sup>300</sup>Lihat Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 14.

<sup>301</sup>Lihat Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 14.

diatasnya dan juga dari lingkungan alam dan sosial yang ada di sekelilingnya. Inilah yang oleh para antropolog disebut dengan kebudayaan. Kebudayaan dari kelompok-kelompok manusia, baik itu kelompok kecil maupun kelompok yang sangat besar yang kemudian menjadi objek spesial dari penelitian-penelitian antropologi sosial budaya.

Pada perkembangannya antropologi budaya ini terbagi lagi ke dalam bentuk-bentuk spesialisasi atau pengkhususan disesuaikan dengan bidang kajian yang dipelajari atau diteliti. Seperti, pada antropologi hukum yang mempelajari bentuk-bentuk hukum pada kelompok-kelompok masyarakat atau antropologi ekonomi yang mempelajari gejala-gejala serta bentuk-bentuk perekonomian pada kelompok-kelompok masyarakat adalah dua contoh dari sekian banyak bentuk spesialisasi dalam kajian antropologi budaya.<sup>302</sup>

Karena itu, objek dari antropologi budaya tiada lain adalah manusia dan kebudayaannya. Maka yang dibahas adalah seluruh cara hidup manusia, mau ia berasal dari pedesaan maupun dari perkotaan. Dan juga karena antropologi mempelajari manusia dengan akal dan struktur fisiknya yang khas itu dapat berhasil mengubah lingkungannya. Perubahan lingkungan dan pemanfaatannya tidak ditentukan oleh pola-pola naluri, melainkan melalui pengalaman dan belajar.<sup>303</sup>

Dari uraian singkat ini dapat disimpulkan bahwa objek antropologi adalah manusia, masyarakat dan kebudayaannya baik masyarakat yang sederhana maupun masyarakat modern.

Hal yang perlu dicermati juga adalah sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya bahwa kajian antropologi ini disebut juga sebagai antropologi sosial-budaya. Tendensi dari penekanan antropologi sosial di sini adalah karena dalam

---

<sup>302</sup>Lihat Leonard Siregar, "Antropologi dan Konsep Kebudayaan", h. 4.

<sup>303</sup>Lihat Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 13-14.

subdisiplin keilmuan dewasa ini menyatakan pembahasan menyangkut etnologi maka tidak terlepas dari aspek sosial kemasyarakatan.

Sebagaimana yang disampaikan oleh Evans Pritchard bahwa antropologi sosial ini adalah bagian dari disiplin antropologi yang mengkaji manusia dari beberapa aspek terutama pada aspek masyarakat dan kebudayaan. Di Eropa, antropologi sosial disamakan dengan etnologi atau sosiologi. Pada umumnya, dikatakan kajian sosial sebagai suatu cabang dari antropologi, sering dikaitkan dengan disiplin ilmu yang lain seperti antropologi fisik, etnologi, arkeologi, linguistik dan geografi sosial. Akan tetapi sebetulnya yang paling erat hubungannya dengan antropologi sosial adalah etnologi.<sup>304</sup>

Evans-Pritchard selanjutnya mengatakan bahwa ahli antropologi sosial menganggap bidang ini mencakup semua kebudayaan manusia dan masyarakat termasuk kebudayaan dan masyarakat.<sup>305</sup>

Perlu diketahui pula bahwa walaupun etnologi dan antropologi sosial melibatkan pengkajian tentang kelompok-kelompok manusia yang sama, tetapi pengkajian ini dilakukan dengan tujuan yang berbeda. Jadi, walaupun pada masa lalu tidak ada perbedaan yang jelas antara etnologi dan antropologi sosial, tetapi sekarang kedua bidang tersebut dianggap sebagai disiplin yang berbeda.<sup>306</sup>

Perbedaan antara etnologi dan antropologi sosial yaitu; etnologi bertugas mengelompokkan manusia berdasarkan ciri-ciri ras dan kebudayaan mereka dan kemudian menguraikan tentang penyebarannya pada masa sekarang atau masa lalu melalui pergerakan dan percampuran manusia serta difusi kebudayaan. Sementara pada

---

<sup>304</sup>Lihat Evan Pritchard, E. E., *Antropologi Sosial* ([t.c.]; Yogyakarta: Bumi Aksara, 1986), h. 12; dikutip dalam Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 21.

<sup>305</sup>Lihat Evan Pritchard, E. E., *Antropologi Sosial*, h. 12; dikutip dalam Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 21.

<sup>306</sup>Lihat Evan Pritchard, E. E., *Antropologi Sosial*, h. 12; dikutip dalam Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 22.

antropologi sosial mempunyai tugas mengkaji tingkah laku sosial umumnya dalam bentuk yang telah dilembagakan seperti persaudaraan, sistem kekeluargaan, organisasi politik, tata cara UU, keagamaan, dan lain-lain serta mengenai hubungan antar lembaga tersebut.<sup>307</sup>

Antropologi sosial melakukan penelitian yang bersifat diakronik dan dibagi dalam tiga tingkat yaitu:

Tingkat pertama, sebagai seorang ahli etnografi dia tinggal bersama dalam suatu kelompok masyarakat dan mempelajari cara hidup mereka. Tingkat kedua, tugasnya masih dalam pengkajian etnografi mengenai suatu masyarakat primitif yang khusus. Dia akan mengkaji apa yang tertulis dalam berbagai literatur dan dihubungkan dengan apa yang dialaminya selama hidup bersama masyarakat tersebut. Dia akan mencoba mengungkapkan struktur dasar masyarakat itu. Apabila pola susunannya sudah diketahui maka dia dapat melihat masyarakat itu sebagai suatu keseluruhan dan rangkaian yang saling berhubungan. Tingkat ketiga, adalah dia membandingkan pola-pola pada tingkat kedua itu dengan pola-pola masyarakat lainnya. Jadi dengan mengkaji setiap masyarakat yang baru, seorang ahli antropologi sosial akan dapat memperluas pengetahuannya tentang dasar struktur sosial yang terdapat dalam berbagai masyarakat. Dengan pengetahuan ini juga memungkinkan untuk membentuk suatu tipologi mengenai bentuk masyarakat, menentukan ciri-ciri utamanya dan sebab-sebab terjadinya perbedaan di antara masyarakat itu.<sup>308</sup>

Oleh karena itu, jika diperhatikan perbedaan etnologi dan antropologi sosial di atas, maka akan nampak pokok-pokok antropologi sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan secara menyeluruh (*universal*). Unsur-unsur itu terdiri dari:

- 1) Sistem peralatan dan perlengkapan hidup manusia.

---

<sup>307</sup>Lihat Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 23.

<sup>308</sup>Lihat Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 22-23.



- 2) Sistem mata pencaharian hidup.
- 3) Sistem kemasyarakatan.
- 4) Bahasa.
- 5) Kesenian.
- 6) Sistem pengetahuan.
- 7) Sistem religi.<sup>309</sup>

Bertolak dari hal di atas, terdapat sebuah perbedaan antara kajian etnologi dan antropologi sosial dari sudut pandang tujuan, namun walau demikian adanya perbedaan tersebut, etnologi dan antropologi sosial adalah tetap satu kesatuan pengkajian yang tidak bisa dipisahkan karena keduanya saling melengkapi.

Selain itu, pada kaitannya antropologi sosial dan antropologi budaya, juga memiliki perbedaan namun pada aspek yang lain keduanya juga saling melengkapi. Karena antropologi sosial merupakan studi yang mempelajari hubungan antara orang dan kelompoknya. Sementara antropologi budaya mengkomparasikan bagaimana orang-orang tersebut memahami dunianya dengan cara yang berbeda. Antropologi sosial sangat berkaitan dengan sosiologi dan sejarah yang bertujuan mencari pemahaman struktur sosial dari suatu kelompok sosial yang berbeda. Antropologi lebih berhubungan dengan filsafat, literature atau sastra dan senitentang bagaimana suatu kebudayaan tersebut mempengaruhi pengalaman seseorang, baik kaitannya perseorangan (individu) maupun juga kelompok, memberikan kontribusi untuk pemahaman yang lebih lengkap terhadap pengetahuan, adat istiadat dan pranata-pranata masyarakat. Dalam praktiknya tidak ada perbedaan yang signifikan antara antropologi sosial dan antropologi budaya, bahkan keduanya acap kali saling bertumpang-tindih.

### 3. Kajian Antropologi Budaya sebagai Disiplin Ilmu

Antropologi sebagai disiplin ilmu karena ia telah menjadi objek kajian atau objek penelitian yakni memfokuskan permasalahan pada manusia dan kebudayaannya, dengan didasarkan pada metodik keilmuan yang ada.

---

<sup>309</sup>Lihat Daniel Fernandez, "Hand Out Antropologi", h. 23.

Kajian antropologi ini setidaknya dapat ditelusuri pada zaman kolonialisme di era penjajahan yang dilakukan bangsa Barat terhadap bangsa-bangsa Asia, Afrika dan Amerika Latin serta suku Indian. Selain menjajah, mereka juga menyebarkan agama Nasrani. Setiap daerah jajahan, ditugaskan pegawai kolonial dan misionaris yang selain melaksanakan tugasnya, mereka juga membuat laporan mengenai bahasa, ras, adat istiadat, upacara-upacara, sistem kekerabatan dan lainnya yang dimanfaatkan untuk kepentingan jajahan. Perhatian serius terhadap antropologi dimulai pada abad XIX. Pada abad ini, antropologi sudah digunakan sebagai pendekatan penelitian yang difokuskan pada kajian asal-usul manusia. Penelitian antropologi ini mencakup pencarian fosil yang masih ada, dan mengkaji keluarga binatang yang terdekat dengan manusia (*primate*) serta meneliti masyarakat manusia, apakah yang paling tua dan tetap bertahan (*survive*). Pada masa ini, semua dilakukan dengan ide kunci, ide tentang evolusi.<sup>310</sup>

#### 4. Pendekatan Antropologi Budaya

Salah satu konsep kunci terpenting dalam antropologi pada dewasa ini adalah holisme (holistik), yaitu untuk memahami suatu kebudayaan suku bangsa diperlukan semua perangkat pengetahuan, baik yang bersumber dari data-data dari antropologi fisik, berupa paleo-antropologi, dan antropologi fisik maupun antropologi budaya yang mencakup arkeologi, antro-linguistik dan etnologi. Suatu kesatuan dari semua data-data tersebut akan menjadi suatu pembahasan yang sifatnya menyeluruh (holistik) terhadap keberadaan manusia baik sebagai makhluk biologis maupun sebagai makhluk budaya.<sup>311</sup>

Atau dalam pandangan lain yakni suatu pandangan bahwa praktik-praktik sosial harus diteliti dalam konteks dan secara esensial dilihat sebagai praktik yang berkaitan

---

<sup>310</sup>Lihat Dedi Muryadi, "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam", *Ihyā al-'Arabiyyah* 6, no. 2 (2016): h. 210.

<sup>311</sup>Lihat Santri Sahar, "Pengantar Antropologi", h. 14.

dengan yang lain dalam masyarakat yang sedang diteliti. Seperti misalnya, seorang antropolog harus melihat keagamaan, praktik pertanian, kekeluargaan, politik, *magic*, dan pengobatan secara bersama-sama di suatu masyarakat di mana ia hidup. Karena pada agama sendiri, tidak bisa dilihat sebagai sistem otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik sosial lainnya.<sup>312</sup>

##### 5. Metode Pendekatan Antropologi Budaya

Karena dalam penelitian ini sangat berkaitan erat dengan keagamaan (al-Qur'an), maka pendekatan yang disinggung di sini terkait masalah antropologi keagamaan. Olehnya terdapat empat ciri fundamental tentang cara kerjanya, yaitu:

- a. Bercorak *descriptive*, bukannya normatif.
- b. *Local practices*, yaitu praktik konkrit dan nyata di lapangan.
- c. Antropologi selalu mencari keterhubungan dan keterkaitan antar berbagai domain kehidupan secara lebih utuh (*connections across social domains*).
- d. Komparatif, karakteristik antropologi bergeser lagi dari antropologi "makna" ke antropologi interpretatif yang lebih global. Ide kuncinya bahwa apa yang sesungguhnya penting adalah kemungkinan menafsirkan peristiwa menurut cara pandang masyarakat itu sendiri. Penelitian seperti ini harus dilakukan dengan cara tinggal di tempat penelitian dalam waktu yang lama, agar mendapatkan tafsiran dari masyarakat tentang agama yang diamalkannya. Jadi, pada intinya setiap penelitian yang dilakukan oleh para antropolog, memiliki karakteristik masing-masing dan bagi siapa saja yang ingin melakukan penelitian dengan pendekatan antropologi, bisa memilih contoh yang telah ada atau menggunakan pendekatan baru yang diinginkan.<sup>313</sup>

Selain cara kerja di atas, untuk memahami suatu kebudayaan secara holistik maka dilakukan pendekatan diakronik dan sinkronik.

---

<sup>312</sup>Beberapa tahun terakhir, ketika dekonstruksi postmodernisme yang sedang digemari menjalar melalui ilmu sosial, pendekatan holistik mendapat serangan. Jika ada masa-masa keemasannya, kerangka kerja fungsionalisme struktural lebih membesarkan watak sistematis yang ditelitinya, namun saat ini sudah dibuka peluang terhadap fungsionalis struktural. Karya yang melakukan hal ini dapat dilihat dalam *Lugbara Religion* hasil penelitian Middleton. Dalam karyanya tersebut, dia lebih senang memilih istilah Inggris daripada bahasa Lugbara itu sendiri, misalnya *ancutor* (nenek moyang), *ghost* (hantu), *witchcraft* (ilmu gaib) dan *sorcery* (ilmu sihir). Kendatipun demikian, karya Middleton tidak mengurangi kekayaan etnografi, buktinya siapa saja yang membaca hasil karyanya masih merasakan proses aksi sosial dan agama seperti yang benar-benar dipraktikkan. Dengan caranya ini, terlihat adanya pergeseran karakteristik penelitian, dari karakteristik struktural ke "makna". Lihat Dedi Muryadi, "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 210.

<sup>313</sup>Lihat Dedi Muryadi, "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam", h. 210.

Pedekatan diakronik adalah suatu studi dalam antropologi yang ingin mendeskripsi suatu kebudayaan berdasarkan suatu waktu rentang sejarah pada masa tertentu, dengan waktu yang sedang berlangsung. Dengan kata lain ada kajian tentang suatu kebudayaan yang dilihat dalam dua dimensi waktu, yaitu zaman yang sudah lampau dengan zaman kekinian di tempat yang sama. Sedangkan pendekatan sinkronik adalah studi antropologi mengenai suatu kebudayaan dalam zaman yang sama di tempat yang berbeda.<sup>314</sup>

Contoh penelitian diakronik adalah penelitian mengenai makna *siri*’ dalam perkawinan yakni kawin *lari-silariang* bagi orang Bugis, ditegakkan dengan menangkap orang yang dianggap *Tomasiri* untuk dibunuh. Namun sehubungan dengan ketatnya penerapan hukum positif di Indonesia peristiwa pembunuhan atas alasan *siri*’ dalam perkawinan sudah mulai berkurang karena lebih banyak menggunakan pendekatan damai, *madeceng* dalam bahasa Bugis atau *mabaji* dalam bahasa Makassar.<sup>315</sup>

Contoh Penelitian Sinkronis sebagaimana yang dilakukan oleh Hamid Abdullah tentang perubahan sosial di Kalangan Masyarakat Bugis di Linggi Malaysia Tahun 1982, bahwa orang Bugis di perantauan tersebut membentuk komunitas yang masih taat dan patuh pada nilai-nilai kebudayaan yang mereka bawa dari kampung halaman, sebagaimana ditahun yang sama kebudayaan Bugis itu berlaku bagi orang Bugis di tanah asalnya.<sup>316</sup>

## 6. Pendekatan Antropologi dalam Penelitian Agama

Pendekatan antropologi dalam meneliti dan mengkaji agama dapat dipahami sebagai upaya memahami agama melalui wujud praktiknya yang tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, pendekatan antropologi

---

<sup>314</sup>Lihat Santri Sahar, “Pengantar Antropologi”, h. 14.

<sup>315</sup>Lihat Santri Sahar, “Pengantar Antropologi”, h. 14.

<sup>316</sup>Lihat Santri Sahar, “Pengantar Antropologi”, h. 15.

dalam mengkaji agama berarti menggunakan cara-cara yang digunakan oleh disiplin ilmu antropologi dalam melihat suatu masalah dalam upaya memahami agama.

Oleh karena itu, agama menjadi salah satu bagian dari kajian antropologi, karena agama sebagai fenomena kehidupan menyatakan diri dalam sistem sosial budaya. Sebagai bagian dari sistem sosial budaya ia merupakan suatu yang berproses, seperti penerimaan konsep ke-Esa-an Allah swt. dalam satu persekutuan hidup lain mendapat berbagai hambatan. Penerimaan konsep dalam satu persekutuan hidup akan didukung oleh nilai-nilai yang melekat pada sistem budaya masyarakat yang bersangkutan dan ia terus berproses dan akan menunjukkan dinamika dari nilai-nilai budaya itu sendiri dan pada akhirnya akan sampai pada suatu keadaan yang telah menyatu dalam sistem perilaku sosial budaya. Dari sinilah kemudian antropologi dapat menyumbangkan berbagai peranan-peranan ilmiahnya. Sehingga agama sebagai fenomena kehidupan yang merefleksikan diri dalam sistem sosial budaya dan dalam bentuk perilaku berpola maka dapat dikaji dan diteliti melalui pendekatan ini.<sup>317</sup>

### **G. Bentuk, Metode dan Corak Tafsir**

Sejauh ini, dikenal ada dua bentuk penafsiran, yaitu tafsir *bi al-ma'sūr* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Adapun metode ada empat, yaitu; *ijmāli*, *tahlīli*, *muqāran* dan *maudū'i*. Sementara dari segi corak lebih beragam, ada yang bercorak sastra bahasa, fiqh, teologi, filsafat, tasawuf, ilmiah dan corak budaya kemasyarakatan.

#### **1. Bentuk Tafsir**

##### **a. Tafsir *bi al-Ma'sūr***

Adalah penafsiran (penjelasan) ayat al-Qur'an terhadap maksud ayat al-Qur'an yang lain. Termasuk dalam tafsir *bi al-ma'sūr* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an

---

<sup>317</sup>Lihat Faisar Ananda Arfa, *et. al.*, *Metode Studi Islam: Jalan Tengah Memahami Islam*, h. 170.

dengan ayat al-Qur'an lainnya, dengan hadis-hadis Rasulullah, penafsiran al-Qur'an dengan pendapat para sahabat berdasarkan ijtihad mereka, dan penafsiran al-Qur'an dengan pendapat *tābi 'īn*.<sup>318</sup>

Dinamai dengan *bi al- ma'sūr* (dari kata *asār* yang berarti sunnah, hadis, jejak, atau peninggalan) karena dalam menafsirkan al-Qur'an, seorang mufassir menelusuri jejak atau peninggalan masa lalu dari generasi sebelumnya terus sampai kepada Nabi Muhammad saw. Karena banyak menggunakan riwayat, maka tafsir dengan metode ini dinamai juga dengan tafsir *bi al-riwāyah*.<sup>319</sup>

#### b. Tafsir *bi al-Ra'yi*

Adalah penafsiran (penjelasan) ayat al-Qur'an berdasarkan pendapat atau akal. Dalam penerapannya, menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan kemampuan ijtihad atau pemikiran namun tanpa meninggalkan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an atau dengan hadis, dan tidak pula meninggalkan sama sekali penafsiran para sahabat dan *tābi 'īn*. Bentuk ini mengembangkan penafsiran dengan bantuan bermacam-macam ilmu pengetahuan seperti ilmu bahasa Arab, ilmu qiraat, ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*), ilmu hadis, *ushūl fiqh*, ilmu sejarah, dan lain-lain sebagainya. Dinamai dengan tafsir *bi al-ra'yi* karena yang dominan memang penalaran atau ijtihad mufassir itu sendiri.<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup>Lihat Anhar Ansory, *Pengantar Ulumul Qur'an* (Cet. I; Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Studi Islam Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 2012), h. 92. Lihat pula Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an* (Cet. III; Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014), h. 274-275.

<sup>319</sup>Lihat Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 275.

<sup>320</sup>Lihat Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 274-275. Anshory yang mengutip pendapat al-Zahabi dalam *Tafsīr al-Mufasssirūn* dan Afaf Ali Najar dalam *al-Wajīz fī Manāhij al-Mufasssirīn* yang kemudian memberikan statemen bahwa tafsir *bi al-ra'yi* adalah upaya untuk memahami al-Qur'an atas dasar ijtihad mufassir yang memahami betul bahasa Arab dari segala sisinya, mengerti betul lafadz-lafadznya dan *dalālah*nya, mengerti syair-syair Arab sebagai dasar pemaknaan, mengetahui betul *asbāb al-nuzūl*, mengerti *nasīkh mansukh* di dalam al-Qur'an dan menguasai juga ilmu-ilmu lain yang dibutuhkan seorang mufassir. Lihat Anshory, *Menafsirkan Al-Qur'an dengan Ijtihad* (Cet. I; Jakarta: Referensi, 2012), h. 2.



## 2. Metode Tafsir

Ulama tafsir belakangan telah memilah kitab-kitab tafsir berdasarkan metode penulisannya ke dalam empat bentuk tafsir, yaitu: metode *tahīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *maudūʿī*.<sup>321</sup>

### a. Metode *Tahīlī* (Analisis)

*Tahīlī* berasal dari bahasa arab *hallala yuḥallilu-tahlīl* yang berarti “mengurai, menganalisis”, sehingga metode ini disebut “anlisis”. Tafsir metode *tahīlī* adalah tafsir yang menyoroti ayat-ayat al-Qurʿan dengan memaparkan segala makna dan segala aspek yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam al-Qurʿan Muṣḥaf ʿUṣmānī.<sup>322</sup>

Dalam upaya menafsirkan al-Qurʿan dengan bentuk metode ini, biasanya mufassir melakukan sebagai berikut:

- 1) Menerangkan *munāsabah*, baik antara satu ayat dengan ayat lainnya maupun antara satu surah dengan surah lainnya.
- 2) Menjelaskan *asbān al-nuzūl* ayat.
- 3) Menganalisis mufradat ayat beserta lafaznya dari sudut pandang bahasa Arab.
- 4) Memaparkan kandungan ayat secara umum dan maksudnya.
- 5) Menerangkan unsur-unsur *fasāhah*, *bayān* dan instrumen *ijaznya* bila dianggap perlu.
- 6) Menjelaskan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang luas, khususnya apabila ayat-ayat yang ditafsirkan adalah ayat-ayat *aḥkam*.

<sup>321</sup>Pembagian ini dilakukan oleh al-Farmawi yang telah membagi metode tafsir menjadi empat macam bentuk. Lihat Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyat fi al-Tafsīr al-Maudūʿī: Dirasah Manhajiah Maudūʿiyyah*, terj. Suran A. Jamrah, *Metode Tafsir Maudūʿī: Suatu Pengantar* (Cet. I; Jakarta PT. RajaGrafindo Persada, 1994), h. 11.

<sup>322</sup>Metode *tahīlī* adalah suatu metode penafsiran yang berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qurʿan dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya baik didasarkan pada urutan-urutan ayat atau surah dalam mushaf, dengan menonjolkan kandungan lafaz-lafaznya, hubungan ayat-ayatnya, hubungan surah-surahnya, sebab-sebab turunnya, hadis-hadis yang berhubungan dengannya, pendapat-pendapat para mufasir terdahulu dan mufasir itu sendiri yang akan diwarnai oleh latar belakang pendidikan dan keahliannya dalam menafsirkan. Lihat dan bandingkan Zuailan, “Metode Tafsir Tahlili”, *Diya al-Afkar* 4, no. 01 (2016): h. 63, Hujair A. H. Sanaky, “Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]”, *Al-Mawarid* Edisi XVIII (2008): h. 274, dan Arie Machlina Amri, “Metode Penafsiran al-Qurʿān”, *INSYIRAH, Jurnal Ilmu Bahasa Arab dan Studi Islam* 2, no. 1, (2014): h. 6.

7) Menerangkan makna dan maksud syarah dari ayat yang bersangkutan.<sup>323</sup>

b. Metode *Ijmālī* (Global)

Kata *ijmālī* secara bahasa adalah global. Tafsir *ijmālī* adalah metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan maknanya secara global;<sup>324</sup> Yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara singkat dan umum serta keseluruhan tanpa uraian panjang lebar.<sup>325</sup> Sebagaimana yang dimaksud dengan metode *ijmālī* yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas serta singkat tapi mencakup keseluruhan, dengan bahasa yang familiar, mudah dipahami dan enak dibaca.<sup>326</sup> Pada sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf, sedangkan pada penyajiannya, tidak terlalu jauh dari gaya bahasa al-Qur'an.<sup>327</sup>

Abd. Muin Salim dkk, memberikan gambaran ciri khas metode *ijmālī*, yaitu sebagai berikut:

- 1) Mufassir langsung menafsirkan setiap ayat dari awal hingga akhir tanpa memasukkan upaya perbandingan dan tidak disertai dengan penetapan judul.
- 2) Penafsiran yang sangat ringkas dan bersifat umum . . . dilakukan secara rinci, tetapi ringkas, sehingga membaca tafsir dengan metode ini mengesankan persis membaca al-Qur'an.
- 3) Tidak semua ayat ditafsirkan dengan penjelasan ringkas, terdapat beberapa ayat tertentu (sangat terbatas) yang ditafsirkan agak luas, tetapi tidak sampai mengarah pada penafsiran yang analitis.<sup>328</sup>

<sup>323</sup>Lihat Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyat fī al-Tafsīr al-Maudū'ī: Dirasah Manhajiah Maudū'iyah*, h. 173.

<sup>324</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al., Metodologi Penelitian Tafsīr Maudū'ī*, h. 40.

<sup>325</sup>Ahli tafsir menjelaskan arti dan makna ayat dengan uraian singkat dan padat yang dapat menjelaskan sebatas artinya tanpa menyinggung hal-hal selain arti yang dikehendaki. Hal ini dilakukan terhadap ayat-ayat al-Qur'an; ayat demi ayat, surah demi surah, sesuai urutannya dalam mushaf dalam kerangka uraian yang mudah dengan bahasa dan cara yang mudah dipahami pembaca. Lihat Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'ān", h. 11.

<sup>326</sup>Lihat Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 13-14.

<sup>327</sup>Lihat Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]", h. 272. Kosa kata yang dianggap sulit dijelaskan dengan mencari padanan katanya, atau dengan penjelasan yang maksudnya diuraikan secara singkat. Kadang-kadang dijelaskan kedudukan kata perkata dalam struktur bahasa Arab yang dikemal dengan istilah *i'rab*, yang mana sebagai *mubtada' khabr*, *hāl* dan lain sebagainya. Lihat Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 280.

<sup>328</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al., Metodologi Penelitian Tafsīr Maudū'ī*, h. 41-41.

### c. Metode *Muqāran* (Komparatif)

Metode yang di tempuh oleh seseorang mufassir dengan cara mengambil sejumlah ayat al-Qur'an, kemudian mengemukakan penafsiran para ulama' tafsir dengan cara membandingkan antara pendapat yang ada terhadap ayat-ayat yang bersangkutan. Dengan kata lain, metode *muqāran* adalah metode tafsir yang menggunakan cara perbandingan (komparasi).<sup>329</sup>

Arie Machlina mengemukakan bahwa para ahli tafsir tidak berbeda pendapat mengenai metode ini. Kajian tafsir dengan menggunakan metode ini dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu:

- 1) Membandingkan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi yang beragam dalam satu kasus yang sama atau diduga sama.
- 2) Membandingkan ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi Muhammad saw. yang pada lahirnya antara keduanya terlihat bertentangan
- 3) Membandingkan berbagai pendapat para ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.<sup>330</sup>

Lebih lanjut Arie Machlina mengemukakan ciri dari metode ini, yaitu:

Perbandingan adalah ciri utama bagi metode ini. Oleh sebab itu dalam menerapkan metode ini, mufassir harus meninjau berbagai pendapat para ulama tafsir. Di sinilah letak salah satu perbedaan yang prinsipiell antara metode ini dengan metode-metode yang lain. Hal ini disebabkan karena yang dijadikan bahan dalam perbandingan ayat dengan ayat, atau ayat dengan hadis adalah pendapat para ulama tersebut, bahkan pada aspek ketiga sebagaimana telah disebutkan bahwa pendapat para ulama itulah yang menjadi sasaran perbandingan.<sup>331</sup>

### d. Metode *Maudū'ī*

Metode *maudū'ī* yaitu metode penafsiran yang di tempuh oleh seorang mufassir dengan cara menghimpun seluruh ayat-ayat yang berbicara tentang satu masalah serta mengarah pada satu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat-ayat itu turunnya

---

<sup>329</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al.*, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudū'ī*, h. 42-43.

<sup>330</sup>Lihat Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'an", h. 13. Lihat pula Abd. Muin Salim, *et. al.*, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudū'ī*, h. 43.

<sup>331</sup>Lihat Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'an", h. 14.

berbeda, tersebar pada berbagai surah dalam al-Qur'an dan berbeda pula waktu dan tempat turunnya.<sup>332</sup>

Oleh karena itu metode *maudū'ī* disebut metode tematik. Berbeda dengan metode *tahlīlī* dan *ijmālī* yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara kronologis sesuai dengan urutan ayat dan surah yang terdapat dalam mushaf, maka pada metode *maudū'ī* ini membahas ayat-ayat yang terdapat dalam berbagai surah yang diklasifikasikan dalam tema-tema tertentu.<sup>333</sup>

Metode ini memiliki dua bentuk kajian, yaitu:

- 1) Pembahasan mengenai satu surah dan hanya terbatas pada beberapa ayat yang kemudian akan dibahas secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan korelasi antara berbagai topikalitas yang di kandunginya, sehingga ayat pada surah tersebut tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat.
- 2) Menghimpun sejumlah ayat dan berbagai surah yang sama-sama membicarakan masalah tertentu, ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu tema bahasan tertentu.<sup>334</sup>

Adapun langkah-langkah yang dapat ditempuh dalam metode ini, yaitu:

- 1) Menetapkan masalah yang akan dibahas.
- 2) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang ingin dibahas.
- 3) Menyusun ayat-ayat menurut kronologi masa turunnya. Disertai pengetahuan mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat.
- 4) Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam masing-masing surahnya.
- 5) Melengkapi tema bahasan dalam kerangka yang sempurna dan utuh.
- 6) Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan.
- 7) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki pengertian yang sama, atau mengkompromikan yang umum dan yang khusus, yang mutlak dengan *muqayyad*, sehingga semuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan dalam penafsiran.<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al. Metodologi Penelitian Tafsir Maudū'ī*, h. 44.

<sup>333</sup>Lihat Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 282.

<sup>334</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al., Metodologi Penelitian Tafsir Maudū'ī*, h. 44. Lihat pula Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'an", h. 18.

<sup>335</sup>Lihat Abd. Muin Salim, *et. al., Metodologi Penelitian Tafsir Maudū'ī*, h. 45. Lihat pula Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'an", h. 18-19.

### 3. Corak Tafsir

Corak-corak penafsiran yang dikenal selama ini antara lain:

#### a. Corak Sastra Bahasa

Lahir akibat banyaknya orang non-Arab yang memeluk agama Islam, serta akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan al-Quran di bidang ini.<sup>336</sup>

#### b. Corak Fiqih atau Hukum

Penafsiran yang dilakukan oleh tokoh mazhab. Muncul akibat berkembangnya ilmu fiqih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqih, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum.<sup>337</sup>

#### c. Corak Filsafat dan Theologi

Penafsiran yang dilakukan dengan menggunakan teori-teori filsafat. Muncul akibat penerjemahan kitab filsafat yang mempengaruhi beberapa pihak, serta akibat masuknya seorang muallaf yang dengan sadar atau tanpa sadar masih mempercayai beberapa hal dari kepercayaan lama mereka. Sehingga menimbulkan pendapat yang dikemukakan dalam tafsir mereka.<sup>338</sup> Di samping itu, ia pula muncul sebagai upaya mencari titik temu antara filsafat dengan agama serta berusaha menyingkirkan segala pertentangan di antara keduanya.<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Cet. XIII; Bandung: Mizan, 1996), h. 67. Lihat pula Yunahr Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 284.

<sup>337</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 67. Lihat pula Yunahr Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 284.

<sup>338</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 67. Lihat pula Yunahr Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 284.

<sup>339</sup>Lihat Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'ān", h. 8.

#### d. Corak Ilmiah

Penafsiran yang dilakukan terhadap ayat-ayat *kauniyah* yang dikaitkan dengan teori-teori ilmu pengetahuan. Muncul akibat berkembangnya ilmu pengetahuan dan usaha penafsir untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern.<sup>340</sup>

#### e. Corak Tasawuf

Akibat timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan, sehingga mereka menafsirkan dengan corak tasawuf.<sup>341</sup>

Terdapat dua arah dalam corak tasawuf yaitu:

- 1) Tasawuf Teoretis  
Meneliti dan mengkaji al-Qur'an berdasarkan teori-teori mazhab dan sesuai ajaran mereka.
- 2) Tasawuf Praktis  
Tasawuf yang mempraktekkan gaya hidup sengsara, zuhud dan meleburkan diri dalam ketaatan kepada Allah.<sup>342</sup>

#### f. Corak Budaya Kemasyarakatan

Yakni satu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tapi indah didengar.<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 67. Lihat pula Yunahr Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 285. Lihat pula Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'an", h. 8.

<sup>341</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 67. Lihat pula Yunahr Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 284. Lihat pula Abd. Muin Salim, *et. al., Metodologi Penelitian Tafsir Mauḍū'ī*, h. 46.

<sup>342</sup>Untuk kategori pertama, penafsiran yang seperti demikian ditolak dan sangat sedikit jumlahnya, di antaranya adalah tafsir yang berjudul *al-Futuhat al-Makkiyah* dan *al-Fuṣuṣ* yang masing-masing ditulis oleh Ibn 'Arabī. Lihat Arie Machlina Amri, "Metode Penafsiran al-Qur'an", h. 8.

<sup>343</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 67. Lihat pula Yunahr Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 285.



### **H. Metode yang Relevan untuk Penafsiran Masa Kini**

Dari berbagai metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang di bahas, mengutip pendapat Hujair Sanaky yang telah memberikan gambaran bahwa masing-masing metode memiliki karakteristik sendiri, memiliki kelebihan dan keterbatasan masing-masing, sehingga untuk menafsirkan suatu ayat tergantung pada latar belakang mufassir, baik didasarkan pada kepentingan penafsiran itu sendiri, corak atau warna, aliran, orientasi dan disesuaikan dengan perkembangan zaman, termasuk di dalamnya latar belakang atau disiplin keilmuan mufassir.<sup>344</sup>

Di antara empat metode yang telah disebutkan masing-masing memiliki ciri dan khasnya beserta kelebihan dan keterbatasan. Pada metode *ijmālī* memiliki kekuatan dan karakteristik sendiri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Metode *tahlīlī* juga memiliki keutuhan dan karakteristik sendiri, yaitu setiap ayat yang satu dengan ayat yang lain, antara surah dengan surah berikutnya punya jalinan yang erat. Metode *muqāran* juga memiliki kekhasan dan karakteristik sendiri, yaitu membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, ayat dengan pendapat ulama. Metode *maudū'ī* juga memiliki karakteristik sendiri, yaitu dengan pola atau model memenggal ayat sesuai dengan tema yang diinginkan. Dengan menggunakan metode ini penafsiran al-Qur'an tidak secara utuh, sehingga banyak kehilangan nuansa atau pemahaman secara global dari suatu ayat. Tetapi metode *maudū'ī* ini mempunyai kelebihan yaitu bisa mendapatkan pemahaman suatu masalah secara spesifik atau lebih mendalam.

Kondisi tersebut di atas, menurut Hujair Sanaky menggambarkan bahwa umat Islam pada kenyataannya selalu tidak puas dengan salah satu tafsir saja, sehingga berkembang berbagai macam metode dalam usaha untuk memahami ayat-ayat al-

---

<sup>344</sup>Lihat Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]", h. 281.



Qur'an, dan menurutnya mungkin masa-masa berikutnya akan muncul lagi metode tafsir terbaru yang merupakan pengembangan dari metode *maudū'ī* atau bahkan yang lebih baru lagi dari metode *maudū'ī* tersebut. Hal ini didasarkan pada rasa tidak cukup dengan metode penafsiran dan laju perkembangan zaman itu sendiri. Sedangkan kondisi metode tafsir yang dipelajari sekarang ini, menurut M. Quraish Shihab, sebagaimana Hujair kutip, bahwa tidak ada metode tafsir yang terbaik sebab masing-masing mempunyai karakteristik tersendiri, kekurangan dan kelebihan serta tergantung kebutuhan mufassir. Kalau ingin menuntaskan topik maka jawabannya ada pada metode tafsir *maudū'ī*, namun bila ingin menerapkan kandungan suatu ayat dalam berbagai seginya maka jawabannya ada pada metode *tahḥlīlī*.<sup>345</sup>

Lebih lanjut ia mengemukakan, pendapat 'Ali Ḥasan al-Arīḍ, mengatakan bahwa Urgensi metode *maudū'ī* dalam era sekarang ini yaitu: 1) Metode *maudū'ī* berarti menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang tersebar pada bagian surat dalam al-Qur'an yang berbicara tentang suatu tema. Tafsir dengan metode ini termasuk tafsir *bi al-ma'sūr* dan metode ini lebih dapat menghindarkan mufassir dari kesalahan. 2) Dengan menghimpun ayat-ayat tersebut seorang pengkaji dapat menemukan segi relevansi dan hubungan antara ayat-ayat itu. 3) Dengan metode *maudū'ī* seorang pengkaji mampu memberikan suatu pemikiran dan jawaban yang utuh dan tuntas tentang suatu tema dengan cara mengetahui, menghubungkan dan menganalisis secara komprehensif terhadap semua ayat yang berbicara tentang tema tersebut. 4) Dengan metode ini seorang pengkaji mampu menolak dan menghindarkan diri dari kesamaran-kesamaran dan kontradiksi-kontradiksi yang ditemukan dalam ayat. 5) Metode *maudū'ī* sesuai dengan perkembangan zaman modern dimana terjadi diferensiasi pada tiap-tiap persoalan dan masing-masing masalah tersebut perlu penyelesaian secara tuntas dan utuh seperti sebuah sistematika buku yang membahas suatu tema tertentu. 6) Dengan metode *maudū'ī* orang dapat mengetahui dengan sempurna muatan materi dan segala segi dari suatu tema. 7) Metode *maudū'ī* memungkinkan bagi seorang pengkaji untuk sampai pada sasaran dari suatu tema dengan cara yang mudah tanpa harus bersusah payah dan menemui kesulitan. 8) Metode *maudū'ī* mampu menghantarkan kepada suatu maksud dan hakikat suatu masalah dengan cara yang paling mudah, terlebih lagi pada saat ini telah banyak bertaburan "kotoran" terhadap hakikat agama-agama sehingga tersebar doktrin-doktrin kemanusiaan dan isme-isme yang lain sehingga sulit untuk dibedakan.<sup>346</sup>

---

<sup>345</sup>Lihat Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]", h. 282.

<sup>346</sup>Lihat Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]", h. 282-283.

Dari berbagai uraian tentang kelebihan dan keterbatasan dari masing-masing metode yang dikemukakan, maka dapat dikatakan bahwa kebutuhan umat pada zaman modern, metode *maudū'ī*lah yang mempunyai peran besar dalam penyelesaian suatu tema dengan mendasarkan ayat-ayat al-Qur'an, walaupun setiap metode memiliki masing-masing karakteristik yang tentu tergantung pada kepentingan dan kebutuhan mufassir serta situasi dan kondisi yang mengitarinya. Dengan demikian metode *maudū'ī* dapat digunakan untuk menyelesaikan permasalahan yang dihadapi oleh umat dewasa ini, karena metode *maudhu'ī* mampu menghantarkan umat ke suatu maksud dan hakikat suatu persoalan dengan cara yang paling mudah, sebab tanpa harus bersusah payah dan memenuhi kesulitan dalam memahami tafsir. Selain itu sisi lain yang dilihat adalah dengan metode *maudū'ī*, mufassir berusaha berdialog aktif dengan al-Qur'an untuk menjawab tema yang dikehendaki secara utuh, sementara kalau diperhatikan penafsiran al-Qur'an dengan metode *tahlīlī*, mufassir justru bersikap pasif sebab hanya mengikuti urutan ayat dan surat dalam al-Qur'an.<sup>347</sup>

### **I. Kerangka Teoretis**

Al-Qur'an merupakan *kalāmullāh* yang di dalamnya berisi nilai-nilai universal kemanusiaan, salah satu isi yang dikandungnya adalah masalah kebudayaan. Kebudayaan dalam al-Qur'an lebih dipandang sebagai prosesi manusia yang mengaktualisasikan dirinya dalam berkehidupan.

Hasil dari aktualisasi tersebut lahirlah sebuah amalan, sebagaimana al-Qur'an memandang kelompok masyarakat sebagai komunitas sosial dan wahana aktualisasi amal saleh. Masyarakat dipandang sebagai wahana pengaktualisasian nilai-nilai ilahiyah sehingga membentuk kultur agama. Sebaliknya kultur yang telah berkembang di

---

<sup>347</sup>Lihat Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]", h. 282-283.

tengah-tengah masyarakat dibina dan kemudian dikembangkan serta diwarnai oleh nilai-nilai ilahiyah. Al-Qur'an memiliki konsep masyarakat yang menjadi harapannya dan hendak diwujudkan dalam sebuah kehidupan. Konsep masyarakat ini disebut "masyarakat marhamah", yaitu masyarakat yang memiliki hubungan erat antara anggota masyarakatnya berdasar atas rasa kasih sayang. Dalam Islam, kebudayaan dikaitkan dengan misi Rasulullah Muhammad saw. yaitu menyempurnakan akhlak. Seseorang yang berakhlak mulia adalah seseorang yang mampu mendayagunakan potensi yang dimilikinya, sehingga ia mampu melahirkan suatu kebudayaan, yang dalam intelektualisasi keislaman yang berkebudayaan dalam konteks ini adalah *berakhlāq al-karīmah*.

Terdapat banyak ayat-ayat al-Qur'an yang membahas peranan manusia di tengah masyarakat luas dalam menempatkan nilai-nilai al-Qur'an sebagai pedoman agama yang lebih manusiawi dibanding dengan lainnya, di antaranya adalah ayat-ayat yang mengandung akan pentingnya perilaku saling menolong dan bekerjasama.

Eksistensi dari perilaku menolong dan kerja sama tersebut tertuang dalam prinsip budaya Bugis Bone yaitu *mali siparappe, rebba sipatokkong* dan *malilu sipakainge* yang berarti hanyut saling dampak-mendampatkan, jatuh saling menegakkan, khilaf saling memperingati. Prinsip budaya ini lahir dan mempunyai hubungan yang erat dengan ayat-ayat al-Qur'an.

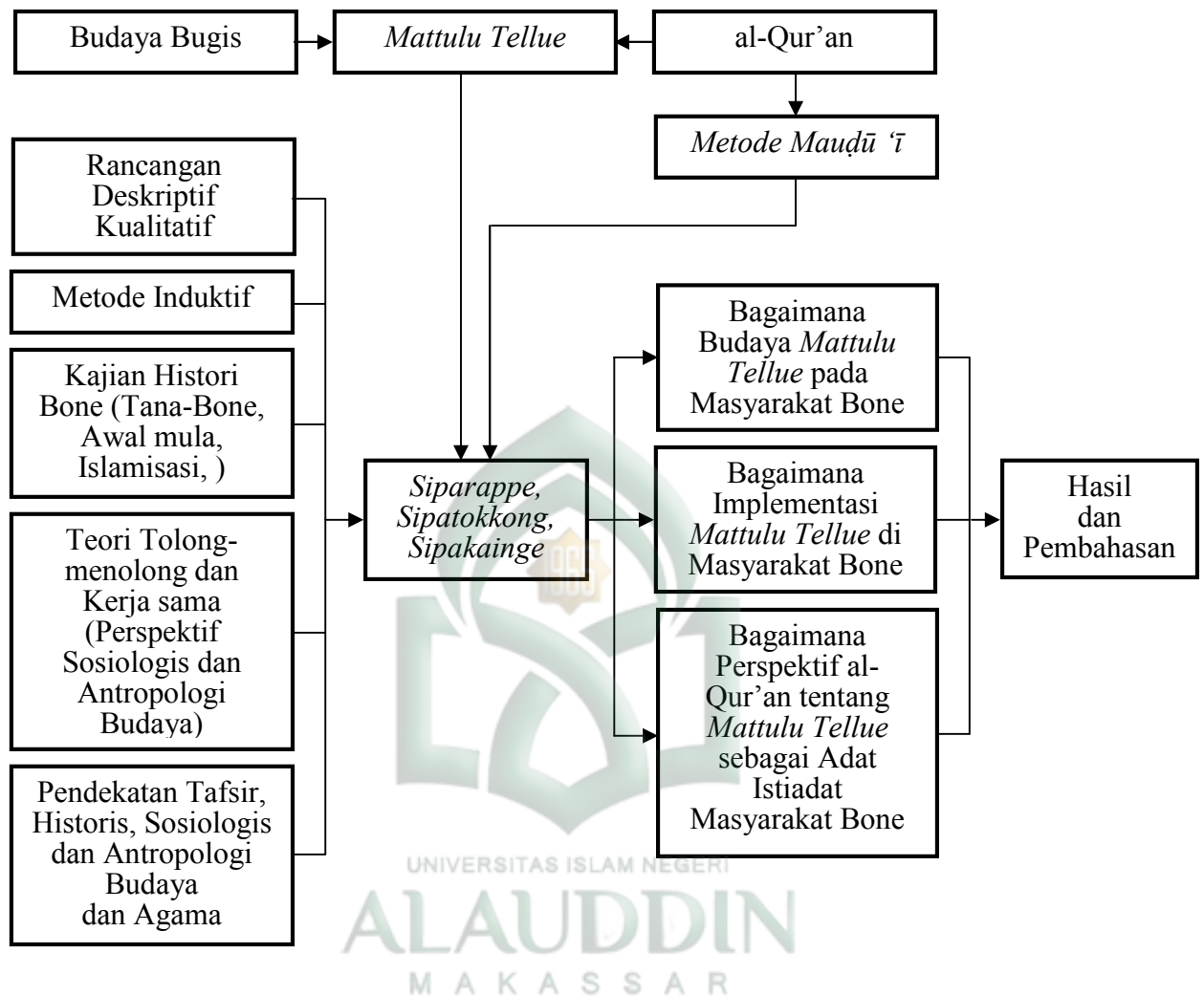
Oleh karena penelitian ini erat kaitannya dengan fenomena sosial-budaya masyarakat tertentu yakni Bugis Bone, maka penelitian ini menggunakan data kualitatif yang berkaitan dengan prinsip budaya *mattulu tellue* dengan objek yang diteliti serta dirancang secara deskriptif dengan menerapkan metode induktif. Aplikasi metode induksi berawal dari data penelitian, sehingga temuan yang dihasilkan berdasarkan lirik-lirik prinsip *mattulu tellue* dalam konteks masyarakat sebagai pendukungnya. Kerangka

kerja dalam penelitian ini adalah menetapkan kajian tafsir al-Qur'an, historis, sosiologis dan antropologis dengan mencermati unsur-unsur budaya dan keagamaan masyarakat Bugis Bone.

Kebudayaan tradisi Bugis pada umumnya tentu akan senantiasa mengalami gesekan dari pesatnya perkembangan zaman. Globalisasi dan modernisme adalah realitas zaman yang tidak dapat dipungkiri, kehadirannya berdampak pada surutnya perkembangan budaya lokal, termasuk pada prinsip budaya *mattulu tellue*, akibatnya generasi muda Bugis tidak memahami akan prinsip ini dan akan merasa asing ketika mendengarnya. Kondisi ini merupakan fenomena yang sangat mengkhawatirkan apabila tidak dilakukan pencegahan atau mengatasi gejala tersebut. Maka hal ini akan berimplikasi terkikisnya kebudayaan secara perlahan, dan juga karena sifatnya yang tidak adaptif dengan kondisi kekinian pada masyarakat Bugis. Oleh karenanya unsur-unsur budaya harus bertransformasi agar memiliki kemampuan adaptif terhadap perkembangan zaman.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan di atas, maka kerangka teoretis dalam penelitian ini terskema pada bagan berikut ini.

Gambar 2.6  
Skema Kerangka Teoretis



### BAB III

#### METODE PENELITIAN

Dalam penelitian ini digunakan beberapa metode penelitian untuk memperoleh hasil yang maksimal dan objektif. Adapun penelitian ini menggunakan teknik-teknik sebagai berikut:

##### **A. Jenis Penelitian**

Dalam usaha memaparkan perihal *mattutlu tellue* yaitu *siparappe*, *sipatokkong* dan *sipakainge* di Kabupaten Bone dalam basis ajaran al-Qur'an, maka penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian studi lapangan (*field research*).

Penelitian studi lapangan adalah penelitian dengan karakteristik masalah yang berkaitan dengan latar belakang dan kondisi saat ini dari subjek yang diteliti serta interaksinya dengan lingkungan. Tujuan dari studi ini adalah melakukan penyelidikan secara mendalam mengenai subjek tertentu untuk memberikan gambaran lengkap mengenai subjek tersebut. Sebuah metode penelitian yang dilakukan secara intensif, rinci dan mendalam mengenai suatu gejala sosial atau unit sosial tertentu yang spesifik, dalam hal ini adalah dapat dimaknai sebagai sebuah konsep, aktivitas, waktu, benda atau fenomena-fenomena lain yang spesifik.<sup>1</sup>

Oleh karena itu studi dalam hal ini adalah sebuah kajian atau telaahan pada sebuah pendekatan untuk meneliti gejala dengan menganalisis suatu fenomena secara mendalam dan utuh. Yaitu telaah atas konsep *mattutlu tellue* suatu nilai budaya yang terintegrasi pada nilai-nilai keislaman yang berlandaskan al-Qur'an.

Selanjutnya, penelitian ini berjenis kualitatif (*qualitative research*), karena dari segi pengukuran dan analisisnya akan diupayakan untuk menganalisis kehidupan sosial

---

<sup>1</sup>Lihat Sudaryono, *Metodologi Penelitian* (Cet. I; Jakarta: Rajawali Pers, 2017), h. 88.



dengan mendeskripsikan dunia sosial dari sudut pandang atau interpretasi individu (informan) dalam latar alamiahnya.<sup>2</sup> Dalam penyajiannya akan didesain secara deskriptif (*descriptive research*) sebagaimana pada jenis kualitatif yang disebutkan, tujuannya tidak dimaksudkan untuk menguji sebuah hipotesis melainkan untuk mendeskripsikan suatu keadaan atau fenomena-fenomena yang diteliti secara apa adanya yang diarahkan untuk memaparkan sebuah fakta kejadian yang sistematis dan akurat.<sup>3</sup> Karenanya jenis penelitian biasanya dinamakan kualitatif-deskriptif.

### **B. Lokasi Penelitian**

Dalam rangka meneliti *mattulu tellue* sebuah warisan budaya lokal Bugis Bone, maka akan dilaksanakan di Kabupaten Bone tepatnya di Kota Watampone.

Pemilihan dan penentuan lokasi penelitian tersebut dilakukan secara sengaja (*purpose sample*) dengan pertimbangan bahwa Kota Watampone yang berarti pusatnya Bone<sup>4</sup> yang sudah tentu merupakan daerah sentral bagi Kabupaten Bone.

### **C. Pendekatan Penelitian**

Pendekatan penelitian dilakukan secara multidisipliner (*multidisciplinary approach*) yaitu pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan tinjauan berbagai sudut pandang berbagai disiplin ilmu yang relevan. Dengan kata lain sejumlah teori-teori ilmu pengetahuan yang digunakan dalam membahas satu objek. Pendekatan-pendekatan yang digunakan adalah sebagai berikut:

---

<sup>2</sup>Dengan kata lain, penelitian kualitatif berupaya memahami bagaimana seorang individu melihat, memaknai atau menggambarkan dunia sosialnya. Pemahaman inilah yang kemudian menjadi hasil dari sebuah interaksi sosial yang merupakan esensi dari penelitian kualitatif. Lihat Sudaryono, *Metodologi Penelitian*, h. 91.

<sup>3</sup>Lihat Sudaryono, *Metodologi Penelitian*, h. 82.

<sup>4</sup>Penyebutan Watampone yang berarti pusatnya Bone bertanggal sejak 24 Agustus 1905 M. hasil dari musyawarah *Ade' Pitu* (pemangku adat) bersama pihak VOC Belanda masa pemerintahan Raja Bone XXXI La Pawawoi Karaeng Sigeri, sebagaimana yang telah diuraikan pada BAB II.

### 1) Pendekatan Historis

Pendekatan ini digunakan untuk meninjau suatu permasalahan dari sudut pandang sejarah dan menjawab permasalahan serta menganalisisnya dengan menggunakan metode analisis sejarah. Pendekatan historis ini sangatlah dibutuhkan dalam memahami agama, karena agama itu sendiri diturunkan dalam situasi yang kongkrit bahkan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan. Tujuan pendekatan historis adalah membuat rekonstruksi masa lampau secara sistematis dan objektif, dengan langkah mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi serta mensistesisikan bukti-bukti untuk menegaskan sebuah fakta dan memperoleh kesimpulan yang kuat.

### 2) Pendekatan Sosiologis

Pendekatan ini digunakan untuk mengamati dan menganalisis interaksi masyarakat, struktur sosial, struktur budaya, pranata sosial, stratifikasi sosial, perubahan sosial dan lainnya.<sup>5</sup> Jika dikaitkan dengan sosiologi agama maka penelitian ini adalah untuk mengimplementasikan ajaran al-Qur'an dalam kehidupan yang universal. Pendekatan ini mencoba memahami keagamaan seseorang pada lingkup suatu masyarakat. Fenomena-fenomena keislaman yang bersifat lahir (*tangible*) diteliti dengan menggunakan ilmu sosiologi.

### 3) Pendekatan Antropologi-Budaya

Pendekatan ini digunakan untuk memahami manusia dan kebudayaannya. Antropologi akan menyadarkan tentang sebuah kesatuan dan persatuan manusia secara esensial, karenanyalah mengakibatkan adanya wujud saling menghargai satu sama lain. Jika dikaitkan dengan agama (antropologi agama), maka ia adalah suatu upaya untuk memahami agama dengan cara melihat wujud praktik keagamaan yang tumbuh dan

---

<sup>5</sup>Suatu kajian yang berusaha melihat prinsip-prinsip, kecenderungan, *implus-implus* dan tujuan tingkah laku individu dalam hubungannya dengan individu lainnya, individu dengan kelompok serta kelompok dengan kelompok lainnya.

berkembang dalam masyarakat. Dengan pendekatan ini, agama menjadi akrab dengan masalah-masalah yang dihadapi manusia.<sup>6</sup> Pendekatan ini merupakan acuan dalam menganalisis bagaimana penerapan *mattulu tellue* pada masyarakat Kabupaten Bone yang terintegrasi dalam ajaran al-Qur'an.

#### 4) Pendekatan Tafsir

Yaitu pendekatan yang digunakan sebagai landasan dalam menginterpretasi suatu ayat. Dalam pendekatan ini, peneliti menjadikan metode tafsir *mauḍū'ī* bentuk pertama yaitu pembahasan mengenai satu surah dan hanya terbatas pada beberapa ayat yang kemudian akan dibahas secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan korelasi antara berbagai topicalitas yang di kandunginya, sehingga ayat pada surah tersebut tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat.

### D. Sumber Data

Sumber data dibagi dalam dua kategori yaitu data primer dan data sekunder.

#### 1. Data Primer

Data primer berasal dari hasil wawancara dari informan di lapangan. Yaitu data yang bersumber dari masyarakat di Kota Watampone yang akan ditentukan berdasarkan keterwakilan dari kelompok-kelompok masyarakat di kota tersebut.

Adapun teknik penentuan informan yang digunakan adalah *purposive sampling* yaitu teknik penentuan informan berdasarkan tujuan penelitian karena telah mempunyai kriteria tersendiri. Kriteria-kriteria tersebut yaitu masyarakat Bone yang mengetahui perihal budaya dan keagamaan masyarakat Bugis Bone.

---

<sup>6</sup>Lihat M. Dimiyati Huda, "Pendekatan Antropologis dalam Studi Islam", *Didaktika Religia* 4, no. 2 (2016): h. 141.

Maka yang menjadi informan dari penelitian ini adalah tokoh pemerintahan yakni Kepala Dinas Kebudayaan Kabupaten Bone, tokoh budaya, tokoh agama, tokoh pemuda, tokoh perempuan dan salah satu masyarakat umum yang dianggap banyak mengetahui perihal budaya dan keagamaan Kabupaten Bone sebagai aplikasi empiris atau pembuktian secara faktual terhadap suatu realitas yang terjadi di masyarakat.

## **2. Data Sekunder**

Data sekunder adalah sumber yang memiliki hubungan dengan masalah yang akan diteliti, yaitu bersumber dari kepustakaan, baik buku, jurnal maupun tulisan yang mempunyai keterkaitan dengan konsep *mattulu tellue*. Dengan data sekunder ini dimaksudkan sebagai data penunjang terhadap data primer yang relevan dengan pembahasan tersebut.

### **E. Metode Pengumpulan Data**

Dalam pengambilan dan pengumpulan data, penelitian ini menggunakan metode kepustakaan, observasi dan interview.

#### **1) Kepustakaan**

Sebelum melakukan pengamatan langsung terhadap objek kajian, terlebih dahulu peneliti melakukan kajian terhadap tolong-menolong baik dari segi konsep umum dan Islam yang dikaitkan dengan ayat-ayat dalam al-Qur'an juga konsepsi tentang *mattulu tellue* dengan tujuan untuk mengetahui dan memahami topik bahasan yaitu 'tolong-menolong' yang menjadi landasan dari penelitian ini.

#### **2) Observasi**

Observasi atau disebut pengamatan, yaitu teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan cara mengamati dan mengkaji tingkah laku atau keadaan yang diteliti dengan berperan serta dalam aktivitasnya. Pengamatan yang dimaksudkan adalah

pengamatan langsung, alamiah, berpartisipasi dan bebas.<sup>7</sup> Dalam pelaksanaannya akan dicatat hal-hal yang penting dari peristiwa-peristiwa yang sedang terjadi di lapangan, baik yang terjadi secara spontan maupun tidak namun tetap berfokus pada data dan fakta yang mempunyai relevansi dengan topicalitas masalah yang diteliti.

### 3) Interview

Interview atau disebut wawancara, yaitu pengumpulan data melalui wawancara, dengan menggunakan pedoman wawancara. Pedoman ini dimaksudkan untuk mengarahkan dan mempermudah peneliti mengingat pokok-pokok permasalahan yang diwawancarakan dengan informan/narasumber, yang mana sumber data tersebut dianggap kompeten dan mempunyai kredibilitas serta diyakini dapat memberikan data dan fakta yang otentik terhadap objek yang diteliti.

Wawancara diadakan secara santai dan menyenangkan agar dapat memperoleh data yang reliable. Metode wawancara mencakup cara yang digunakan apabila seseorang mencoba mendapatkan keterangan atau pendirian secara lisan dari informan dengan cara bersua. Kebanyakan dalam penelitian kualitatif bersifat *open ended* dan mendalam, dilakukan secara tidak formal guna menggali pandangan subjek yang diteliti tentang banyak hal yang akan sangat bermanfaat untuk menjadi dasar bagi penelitian lebih jauh.

Langkah-langkah yang ditempuh peneliti dalam melakukan wawancara yaitu:

- a) Membuat daftar masalah, atau semacam rincian pertanyaan yang disusun secara sistematis untuk diajukan kepada informan.
- b) Menyusun setiap pertanyaan itu menurut kebutuhan data dengan berbagai perkiraan jawaban yang akan diberikan oleh informan.

---

<sup>7</sup>Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Cet. VI; Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1995), h. 136.

- c) Mengadakan kodifikasi pada setiap pertanyaan dan jawaban yang diberikan oleh informan. Kode-kode itu berbentuk nama, status informan, jabatan, ataukah jenjang pendidikan, dan sebagainya. Hal ini dimaksudkan agar peneliti mudah melacak data jika diperlukan dan juga memudahkan interpretasi terhadap data tersebut.

#### **F. Instrumen Penelitian**

Dalam penelitian kualitatif, yang menjadi instrumen kunci adalah peneliti sendiri.<sup>8</sup> Oleh karena itu, peneliti sebagai instrumen kunci harus memiliki bekal teori dan wawasan yang luas sehingga mampu bertanya, menganalisis dan memotret situasi yang diteliti menjadi lebih jelas dan bermakna. Dalam penelitian kualitatif instrumen utamanya adalah peneliti sendiri namun dalam upaya memperoleh data empiris<sup>9</sup> mengenai masalah yang diamati dalam penelitian ini digunakan seperangkat instrumen dalam bentuk pedoman interview. Seperti catatan pertanyaan, yang menjadi panduan wawancara agar tidak terjadi pengulangan pertanyaan ataukah ada hal-hal yang terlupakan. Kemudian alat perekam (*recorder*) yang digunakan untuk merekam pembicaraan yang dapat didengar ulang agar memperoleh atau mendengar informasi lebih jelas. Kemudian sarana-sarana lainnya yang memungkinkan dapat digunakan di lapangan sebagai alat bantu, di antaranya seperti kamera.

---

<sup>8</sup>Lihat Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Kombinasi: Mixed Methods* (Cet. I; Bandung: Alfabeta, 2011), h. 222.

<sup>9</sup>Disebut instrumen pengumpulan data, yaitu alat bantu yang dipilih dan digunakan oleh peneliti dalam kegiatannya mengumpulkan agar kegiatan tersebut menjadi sistematis dan mudah. Lihat Sudaryono, *Metodologi Penelitian*, h. 206.

## **G. Teknik Pengolahan dan Analisis Data**

### **1. Teknik Pengolahan**

Teknik pengolahan dan analisis data juga disebut penafsiran data. Yaitu sebuah rangkaian kegiatan penelaahan, pengelompokan, sistematis, penafsiran dan verifikasi data agar sebuah fenomena memiliki nilai sosial, akademis dan ilmiah.

Data diolah secara manual dengan menghimpun informasi hasil kepustakaan (dokumentasi), observasi dan interview dalam artian melakukan kodifikasi, klasifikasi dan klarifikasi setiap jawaban yang disampaikan oleh informan agar memudahkan dalam melacak data, untuk selanjutnya dianalisis dan diinterpretasikan.

### **2. Analisis Data**

Setelah data dapat diperoleh, langkah berikutnya adalah analisis data dengan melakukan metode analisis isi, guna mengetahui pesan isi sebagaimana yang terdapat dalam suatu teks (makna yang terkandung dalam sebuah ayat) dalam keseluruhan pemikiran tentang perilaku menolong dan kerjasama yang ada pada prinsip *mattulu tellue* perspektif al-Qur'an.

Selanjutnya, data yang telah terkumpul akan dianalisis dengan beberapa metode sebagaimana yang ditelaah dikemukakan pada poin-poin sebelumnya dan dilakukan secara kualitatif dengan menerapkan cara berpikir deduktif agar lebih kelihatan kepentingan generalisasinya, demikian juga dengan cara berpikir induktif. Dengan mengembangkan kategori yang sesuai dengan tujuan penelitian, sehingga hasil observasi dan hasil wawancara menjadi data yang berbobot (kapabel) dalam pengembangan analisis terhadap perilaku menolong dan kerja sama dalam hubungannya *mattulu tellue* pada masyarakat Bugis Bone dengan ajaran al-Qur'an. Yang pada akhirnya diberi penjelasan dan komentar sebagai hasil interpretasi dari gejala yang



diamati dari lapangan lalu kemudian diklarifikasi dengan hasil bacaan dari dokumen dengan lebih menekankan pada sebuah pemaknaan.

Substansi pada uraian di atas mengarah pada langkah-langkah mereduksi data,<sup>10</sup> menyajikan data<sup>11</sup> dan selanjutnya menarik sebuah kesimpulan.<sup>12</sup> Adapun dalam kaitannya dengan pemaknaan prinsip *mattulu tellue* perspektif al-Qur'an pembaca atau penelitalah yang seharusnya bertugas memberikan makna atas konsepsi tersebut. Proses pemaknaan itu dimulai dengan membaca dokumen-dokumen yang relevan, dan hasil dari sebuah pembacaan yang dilakukan, peneliti harus lebih memahami apa yang dibacanya lalu kemudian memodifikasi pemahamannya tentang hal tersebut.

#### **H. Pengujian Keabsahan Data**

Dalam penelitian kualitatif perlu diterapkan keabsahan data untuk menghindari data yang tidak valid. Dengan melakukan verifikasi terhadap data yang disajikan maupun kesimpulan tetap yang diperlukan dengan meninjau ulang data-data yang telah terkumpul dengan menentukan pola, tema dan korelasinya agar dapat menyajikan kesimpulan yang valid. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari adanya jawaban dari informan yang disampaikan tidak benar atau tidak jujur.

Pengujian keabsahan data dalam penelitian ini menggunakan teknik *persistent observation* dan teknik *triangulation*.

---

<sup>10</sup>Reduksi data adalah proses penyusunan dan penyederhanaan data yang ditemukan di lapangan, baik yang diperoleh melalui observasi, wawancara maupun dokumentasi. Oleh karena itu, pada dasarnya proses reduksi data berlangsung selama pengumpulan data dilaksanakan.

<sup>11</sup>Penyajian data adalah proses pengambilan simpulan terhadap sekumpulan informasi atau data yang dinarasikan dalam uraian atau pembahasan secara kualitatif.

<sup>12</sup>Penarikan kesimpulan yaitu dilakukan dengan menggunakan teknik induktif dan deduktif. Sedangkan verifikasi dilakukan dengan memberikan makna terhadap objek, pola dan konfigurasi-konfigurasi serta proposisinya.

Pertama, teknik *persistent observation* yaitu bertujuan untuk memahami secara mendalam dengan melakukan pengamatan secara berulang-ulang agar data yang dikumpulkan betul-betul sesuai dengan fakta yang terjadi di lapangan.

Kedua *triangulation* (triangulasi) yaitu mengecek kebenaran data tertentu dengan membandingkan data yang telah diperoleh dari sumber lain. Triangulasi menurut Bahar Akkase digunakan atau dilakukan untuk mengecek data yang terdiri dari sumber, metode dan waktu.<sup>13</sup>

Di samping itu, terdapat tiga cara yang dapat dilakukan dalam pengecekan keabsahan data, yaitu: (1) Kredibilitas, yaitu pengecekan tingkat kepercayaan terhadap data untuk membuktikan pengamatan peneliti yang objektif sesuai yang terjadi di lapangan; (2) Transferabilitas, yaitu melaporkan hasil penelitian secara detail dan deskriptif agar pembaca dapat memahami temuan-temuan yang menjadi poin utama dalam hasil penelitian; dan (3) Dependabilitas, yaitu pertanggungjawaban dan penanggulangan terhadap kesalahan konseptualisasi rencana penelitian, pengumpulan data, interpretasi temuan dan pelaporan hasil penelitian.<sup>14</sup>



---

<sup>13</sup>Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "Falsafah Hidup Orang Bugis (Studi Tentang Pappaseng Kajaolaliddong di Kabupaten Bone)", *Disertasi* (Makassar: PPs UIN Alauddin, 2019), h. 106.

<sup>14</sup>Lihat Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, h. 324-326.

## BAB IV

### HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

#### ***A. Mattulu Tellue sebagai Prinsip Masyarakat Bone***

*Mattulu Tellue* berasal dari kata *situlu tellu*, “*tulu*” yang berarti tali dan “*tellu*” berarti tiga. Adapun awalan “*si*” dari kata *situlu* merupakan suatu prefiks tunggal yang berarti “saling”, sehingga *situlu tellu* dalam bahasa Bugis berarti “saling bertaut tiga”.

Yang saling bertaut tiga ini kemudian disimbolkan bagaikan seutas tali, yang pada selanjutnya melahirkan arti *mattulu tellue* yaitu “sesuatu atau tali yang bertaut tiga” yang dijadikan simbolis keutuhan dan kekuatan.<sup>1</sup> Awalan “*ma*” dari kata *mattulu* merupakan suatu prefiks tunggal sama dengan awalan “*ber-*” dalam afiksasi bahasa Indonesia yang berfungsi sebagai pembentuk kata kerja atau kata sifat.<sup>2</sup> Adapun akhiran “*e*” dari kata *tellue*, ia masuk bagian sufiks numeral,<sup>3</sup> sehingga *tellue* berarti “yang tiga”.

Kemudian, dikatakan sebagai simbol keutuhan dan kekuatan karena ibarat lidi yang disatupadukan maka ia akan kokoh dan sulit untuk dipatahkan. Sebagaimana dalam sebuah *pappaseng* dikatakan; “*Seddi adidi keminang merenni, narekko maegani sipulung, de’ nariulle poloi, tenripodani narekko tau maega masseddi*”,<sup>4</sup> dalam

---

<sup>1</sup>Dalam bahasa Makassar disebut *mabbulo sibatang* atau dalam pengertian bahasa Bugis disebut *mabbulo sipeppa*, yakni tiga batang dijadikan menjadi satu. Dengan menggabungkan tiga buah batang menjadi satu kesatuan dapat membentuk sebuah kekuatan. Lihat M. Agus Martawijaya, *Model Pembelajaran Berbasis Kearifan Lokal: Untuk Meningkatkan Karakter dan Ketuntasan Belajar* ([t.c.]; [t.t.]: CV. Masagena, 2016), h. 29.

<sup>2</sup>Contoh prefiks *ma* adalah *mabbicara* (berbicara).

<sup>3</sup>Fungsi sufiks “*e*” dalam bahasa Bugis ada tiga, yaitu sebagai: 1) Pembentuk numeral, contoh *tellue* (yang tiga); 2) Pembentuk pronominal, contoh *sempajange* (salat itu); dan 3) Pembentuk ajektiva, contoh *putewe* (yang putih). Makna dari sufiks *e* tersebut untuk menyatakan hal sehubungan dengan kata dasarnya.

<sup>4</sup>Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone* (Watampone: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, 2007), h. 35.

terjemahan bebas bahwa satu lidi terlampau kecil, namun jika terikat dalam jumlah yang banyak maka tidak dapat dipatahkan, terlebih jikalau tersebut diumpamakan sekelompok orang yang bersatu. Begitu pula ibarat tali yang saling bertaut, maka ia akan lebih menjadi kokoh, kuat dan sulit untuk diputuskan.

Di kalangan tokoh masyarakat Bone terdapat beberapa argumentasi yang berbeda tentang arti dan makna *mattulu tellue*. Andi Yushan Tenritappu mengatakan bahwa *mattulu tellue* di Kabupaten Bone banyak bentuk dan pahamnya.<sup>5</sup> Adapun bentuk *mattulu tellue*; *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge* mengarah pada prinsip-prinsip tatanan adat orang Bugis yang mengarah pada konsep tolong-menolong dan kerja sama.<sup>6</sup>

Usman mengatakan bahwa, *mattulu tellue* merupakan prinsip yang di dalamnya terkandung sebuah nilai-nilai kebaikan karena tendensi pada *mattulu tellue* ini adalah pesan untuk saling menopang satu sama lain.<sup>7</sup> Hal ini pula diungkapkan oleh Muhammad Ali Arham dan Haryudi Rahman bahwa *mattulu tellue* merupakan salah satu bagian prinsipiell masyarakat Bone yang menjadi suatu identitas.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup>Andi Yushan berkata demikian karena dalam berbagai *pappaseng* terdapat berbagai bentuk pesan yang bertaut tiga. Tetapi menurut penulis sendiri bahwa tidak semua yang bertaut tiga itu dalam budaya Bugis khususnya Bone disebut sebagai prinsip *mattulu tellue*. Dikatakan demikian, karena ketika melihat dari prinsip *sipakatau*, *sipakalebbi* dan *sipakainge*, yang juga sama-sama beratut tiga namun ia acap kali di sebut sebagai prinsip “3S”. Contoh pada prinsip lain adalah *Tellui Riala Sappo* (tiga hal dijadikan pagar) yaitu *tau’e ri Dewata* (takut kepada Tuhan), *siri’e ri watakkaleta* (rasa malu kepada diri sendiri) dan *siri’e ri padatta rupa tau* (rasa malu kepada sesama manusia), pada prinsip ini terdapat tiga poin tentang esensi sebuah perisai dalam menjaga sesuatu, namun tidak dikenal sebagai *mattulu tellue*.

<sup>6</sup>Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.

<sup>7</sup>Usman (29 Tahun), Tokoh Agama dan Masyarakat, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

<sup>8</sup> Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019 dan Haryudi Rahman (33 tahun), Tokoh Pemuda dan Seni-Budaya Kab. Bone, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

Andi Najamuddin mengatakan bahwa *mattulu tellue* ini adalah pesan moral dari leluhur yang menjadi falsafah hidup Bugis Bone yang mengharapkan adanya persatuan dan kesatuan.<sup>9</sup> Yang dikemukakan oleh Andi Najamuddin tersebut, pada konteksnya tertuang dalam *Silasa I* yang dikemukakan dengan kalimat “*rebba sipatokkong, mali siparappe, sirui menre’ tessirui no’, malilu sipakainge’, mainge’pi mupaja*”. Artinya rebah tegak menegakkan, hanyut dampak mendamparkan, tarik menarik ke atas bukan tarik menarik (menekan) ke bawah, khilaf saling mengingatkan sampai sadar.<sup>10</sup>

Maksud dari falsafah di atas, rebah tegak menegakkan, ialah supaya berpijak dengan teguh dan berdiri dengan megah di atas bumi kehidupan. Hanyut dampak mendamparkan, adalah saling membantu dan saling menolong dari kesulitan arusnya kehidupan. Karena tidak ada jalan dalam kehidupan ini tanpa adanya sebuah rintangan dan persimpangan, maka dari itu perlunya manusia saling mengingatkan ke jalan yang benar. Ketika semuanya telah berpadu maka akan menjelma sebuah kerja sama/gotong royong yang sempurna.<sup>11</sup>

Falsafah di atas menurut Moh. Fadhil Nur merupakan wujud dari eksistensi tolong-menolong bagi masyarakat Bugis pada umumnya, dengan filosofi ini pulalah menjadi pegangan hidup di manapun mereka berada dan dalam aktivitas apapun yang dianggap baik.<sup>12</sup>

Dari beberapa pendapat di atas, penulis lebih mengambil pendapat bahwa *mattulu tellue* yakni *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge* merupakan falsafah hidup yang mengarah pada persatuan dan kesatuan dengan saling tolong-

---

<sup>9</sup>A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

<sup>10</sup>Lihat A. Hasan Machmud, *Silasa I*, h. 43.

<sup>11</sup>Lihat A. Hasan Machmud, *Silasa I*, h. 43.

<sup>12</sup>Lihat Moh. Fadhil Nur, “Vernakularisasi Alquran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd Muin Yusuf terhadap Surah al-Mā‘ūn”, *Rausyan Fikr* 14, no. 2 (2018): h. 384.

menolong dan bekerja sama. Karena dengan saling tolong-menolong dan mau bekerja sama persatuan dapat digalang dengan baik.

Sebelumnya telah dikemukakan pada tinjauan umum bahwa tiga rangkain kata dari *mattulu tellue*, yakni *mali siparappe* (hanyut saling dampar mendaparkan), *rebba sipatokkong* (rebah saling menegakkan), *malilu sipakainge* (khilaf saling mengingatkan) merupakan suatu rangkaian kata yang mana pada masing-masing kata tersebut tidak satupun mengandung arti tolong-menolong dan kerja sama, karena dalam bahasa Bugis tolong-menolong disebut *assitulung-tulungeng* dari kata *tulung* (tolong) dan kerja sama disebut *assiwolongpolongeng* dari kata *wolongpolong* (bersama-sama), akan tetapi ia lebih pada penekanan akan pentingnya menjalin hubungan persatuan dengan saling menolong, membantu dan bekerja sama suka maupun duka.

*Mattulu tellue* bersubstansi pada penekanan tolong-menolong dan kerja sama, karena ketika dilihat pada tata kebahasaannya, maka pada kata pertama dengan adanya hanyut (*mali*) maka harus dampar mendamparkan (*parappe*), kata kedua dengan adanya rebah (*rebba*) maka harus menegakkan (*patokkong*) dan kata ketiga dengan adanya khilaf/terlupa (*malilu*) maka harus mengingatkan (*pakainge*). Dan kata *si* pada masing-masing kata tersebut merupakan suatu unsur bahasa dalam Bugis yang berarti saling, yang berindikasi adanya relasi timbal balik antara satu dengan lainnya, sehingga dengan unsur *si* tersebut menekankan adanya saling balas-membalas, dalam artian sesuatu yang telah diberikan atau diterima (baik materi atau nonmateri) suatu *asitinajang* (kewajaran) untuk membalasnya dengan sesuatu yang sepadan atau lebih dari itu. Dengan demikian, tendensi dari kata “*si*” ke “*parappe*, *patokkong* dan *pakainge*”nyalah yang menunjukkan penekanan untuk saling tolong-menolong dan bekerja sama.

Tolong-menolong dan kerja sama merupakan suatu budaya khas masyarakat Indonesia, di mana pada dua aspek tersebut selain telah menjadi pemersatu bangsa, juga

telah menjadi pandangan hidup, termasuk di dalamnya masyarakat Bone yang diejawantakannya melalui prinsip *mattulu tellue*.

Dikalangan Bugis Bone, prinsip *mattulu tellue* telah digunakan tidak hanya sebagai salah satu moto hidup namun juga dalam ranah pemerintahan pada masa Raja Bone VII Latenrirawe Bongkangnge (1560-1578 M), yang diprakarsai oleh sang diplomat ulung dari Tana-Bone yang bernama La Mellong, dikenal dengan gelar Kajao Laliddong.<sup>13</sup>

Dalam sejarah, Kajao Laliddong tersebut banyak menciptakan dan melahirkan konsep-konsep kepemimpinan sebagai norma-norma adab yang dijadikan sebagai anutan khususnya oleh raja dan masyarakat pada umumnya dalam menjalankan sekaligus menjaga keutuhan negeri di Tana-Bone. Norma-norma itu dikalangan suku Bugis dikenal sebagai *pangadereng*. Sebagaimana yang telah disebutkan *pangadereng* lahir berawal dari dialog antara Raja dengan Kajao Laliddong yang sehubungan itu pula lahirnya *pappaseng*.

Dalam menjaga eksistensi nilai-nilai *pangadereng* dan *pappaseng*<sup>14</sup> tersebut, maka dibangunlah sebuah prinsip yang dilegitimasi dalam tatanan kehidupan masyarakat Bugis Bone salah satunya adalah prinsip *mattulu tellue*.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup>Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.

<sup>14</sup>Selain dari *pappaseng* (pesan), terdapat pula *pappangaja* (nasihat); Kedua prinsip ini merupakan sumber nilai dalam budaya Bugis, penjelajahan yang telah dilakukan pada mitos *manurung* pada masyarakat Bugis telah mengungkapkan beberapa nilai yang mengawali pembentukan kebudayaan Bugis. Nilai-nilai ini diciptakan karena dimuliakan oleh leluhur mereka sebagai peletak dasar masyarakat dan kebudayaan Bugis. Kemudian dialihkan turun-temurun dari satu generasi kegenerasi berikutnya, dalam usaha mewariskannya mereka menasihatkan atau memesankan, dan nasihat-nasihat ini dicatat dalam *lontara* yang kemudian disebut *pangaja* dan *paseng*. Lihat A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Cet. III; Makassar: Hasanuddin University Press, 1992), h. 83-84.

<sup>15</sup>Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.



*Mattulu tellue* merupakan bagian dari prinsip masyarakat Bugis Bone yang dalam sejarah Bone benih-benih dari prinsip-prinsip ini telah ada sejak Mata Silompoe Manurunge ri Matajang menjadi Raja Bone I (1300-1370 M.), namun belum dikenal sebagai '*mattulu tellue*'. Eksistensinya berawal pada sejarah Tana-Bone ketika terjadinya dialog antara rakyat Tana-Bone yang diwakili oleh para *matowa anang* (pemimpin daerah/kaum) yang meminta kepada *To Manurung* tersebut untuk tinggal di Tana-Bone dan mau diangkat menjadi pemimpin (Raja) yang pada akhirnya *To Manurung* bersedia. Dengan kesediannya ini masing-masing *matowa* dan pengikutnya yang sebelumnya terjadinya peristiwa *sianre bale tauwwe* kemudian mereka bersatu, berdialog (musyawarah) dan menyamakan pendapat (mufakat) untuk menyampaikan maksudnya kepada *To Manurung*. Hal yang menarik dicermati dalam peristiwa ini, sebagaimana yang telah diungkapkan dalam sejarah Bone bahwa Kerajaan Bone tidak didirikan oleh *To Manurung* sendiri namun juga berdiri atas persekutuan atau perserikatan dari beberapa *matowa anang* (pemimpin kaum) atas kepentingan bersama.

Bertolak dari hal di atas, maka dapat dikatakan bahwa konteks prinsip yang ada pada awal mula Kerajaan Bone mengarah pada prinsip persatuan dan kesatuan yang digalang secara bersama.

Pada perkembangan selanjutnya *mattulu tellue* baru dikenal sebagai suatu konsep ketika La Mellong Kajao Laliddong menjadi penasihat Raja Bone VII, La Tenrirawe Bongkange (1560-1578 M.).<sup>16</sup> Asas dari konsep tersebut pada masa ini adalah<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Bugis Warta, "Memahami Konsep Mattulu TelluE", *Bugiswarta*, (Februari 2013) <http://www.Bugiswarta.com/2013/02/memahami-konsep-mattulu-tellue.html>, (15 Februari 2019).

<sup>17</sup>Lihat A. Hasan Machmud, *Silasa I*, (Cet. III; UD. Indah Jaya, 2001), h. 45-46. Pada konsep *mattulu tellue* ini menurut Andi Najamuddin bahwa ia merupakan salah satu sastra Bugis yang terdapat dalam sastra *La Galigo*. A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019.

- 1) *Siattinglima*; yang berarti bergandengan tangan. Maksudnya adalah hendaknya dalam mengerjakan suatu hal dilakukan secara bersama-sama.
- 2) *Sitonraola*; yang berarti berjalan searah. Maksudnya adalah satu padu atau satu kata dalam mufakat atautkah dalam artian suatu hal permasalahan hendaknya diputuskan dengan musyawarah.
- 3) *Tessibelleang*; yang berarti tidak saling mengkhianati. Bahwa segala sesuatu yang telah dimufakati sebagai keputusan bersama maka siapapun harus menaatinya.

Asas ini lahir karena pada masa-masa ini lahirnya *pangadereng* dan *pappaseng* di samping itu pula Kerajaan Bone tengah menampakkan eksistensinya kepada kerajaan-kerajaan Bugis lainnya. Maka untuk menjaga roda pemerintahan dengan baik dan menjaga nilai *pangadereng* serta *pappaseng* maka dibangunlah beberapa prinsip salah satunya *mattulu tellue* sebagaimana yang tergambar pada ketiga poin di atas.

La Mellong Kajao Laliddong mempunyai eksistensi yang sangat krusial, ia muncul sebagai bintang terang di kerajaan dengan pemikiran dasarnya tentang undang-undang dan hal-hal yang berkaitan dengan bentuk pemerintahan. Pikiran utamanya menjadi referensi bagi raja dalam melaksanakan kegiatan pemerintahan, tentang bagaimana seharusnya raja dan rakyat memperlakukan diri dalam kegiatan-kegiatan menegara. Ajaran-ajaran Kajao Laliddong tersebut, termuat dalam berbagai *lontara*. Bahkan ajaran-ajarannya itu dijadikan pegangan bukan saja dalam Kerajaan Bone, tetapi juga dalam kerajaan-kerajaan Bugis lainnya terutama pada Kerajaan Wajo dan Soppeng. Penyebaran ajaran itu rupanya berlangsung dengan intensif sejalan dengan bertambah luas dan pentingnya kedudukan Kerajaan Bone, terutama sejak Arumpone

La Tenritatta Arung Palakka, Raja Bone XV (1667-1696 M.) memegang supremasi di Sulawesi Selatan pada paruh ke-2 abad XVII M.<sup>18</sup>

Pada masa-masa selanjutnya prinsip *mattulu tellue* yang dipopulerkan Kajao Laliddong tersebut semakin hari semakin dilupakan, hal ini karena besarnya arus pergolakan politik terutama ketika rakyat Bone dipimpin langsung dibawah aturan Kerajaan Gowa, yakni sejak masa setelah pemerintahan Raja Bone XIII La Maddaremmeng, Matinroe ri Bukaka (1631-1640 M.) hingga dipekerjakan paksanya rakyat Bone oleh Kerajaan Gowa dimasa Karaeng Summanna menjadi pelaksana tugas Raja Gowa XV I Mannutungi Daeng Mattola, Karaeng Lakiung (Sultan Malikusaid) kala itu.<sup>19</sup> Seiringan dengan masa tersebut, La Tenritatta muncul sebagai orang yang mampu memimpin rakyat Bone dan disebut-sebut akan mengembalikan kedaulatan Tana-Bone, sehingga Arung Amali sendiri sebagai pelaksana tugas Raja Gowa yang menggantikan Karaeng Summanna kala itu, mempercayai dan menyerahkan kepemimpinannya kepada La Tenritatta, yang kemudian dikenal sebagai Arung Palakka (Raja Bone XV) sang pembebas rakyat Tana-Bone.<sup>20</sup>

<sup>18</sup>Lihat Muhammad Bahar Akkase Teng, "The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective", h. 47; Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 84. Serta Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 45-46.

<sup>19</sup>Karena Tana-Bone mengalami kekosongan kepemimpinan atas tertawannya La Maddaremmeng, maka Bone pada masa ini dipimpin langsung oleh Kerajaan Gowa dengan menunjuk Karaeng Summanna sebagai "*Jennang*" (pelaksana tugas) dan ini berlangsung selama 17 tahun yakni mulai pada tahun 1644-1660 M. Kepemimpinannya berakhir karena ia wafat dalam pertempuran di Mampu-Bone melawan pemberontakan Arung Palakka La Tenritatta bersama Datu (raja) Soppeng, La Tenribali tanggal 11 Oktober 1660 M. Maka masa selanjutnya yang menggantikan Karaeng Summanna sebagai *jennang* adalah Arung Amali juga masih berstatus *jennang* yang ditunjuk langsung oleh Raja Gowa. Ia memerintah 7 tahun lamanya (1660-1667 M.). Kepemimpinannya berakhir dengan menyerahkannya kepada Arung Palakka yang telah ramai dibicarakan masyarakat Bone tahun 1666 bahwa ia disebut-sebut akan kembali di Tana-Bone bersama Kompeni Belanda VOC ke Kerajaan Gowa untuk menghancurkannya. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tanah Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 121-122.

<sup>20</sup>Uraian lebih lanjut lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 84. Serta Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone*, h. 70-71.

Seiringan dengan hal di atas pula, pada masa-masa ini ia kembali menumbuhkan jiwa dan semangat ke-*to bone-an* (*assitobonengeng*) dengan prinsip *mattulu tellue* namun dengan asas yang berbeda, yaitu; *Mali Siparappe*, *Rebba Sipatokkong*, *Malilu Sipakainge*. Tiga rangkaian kata ini merupakan suatu rangkaian bahasa yang utuh dan luas. Dalam artian, tiga rangkaian kata tersebut terdapat banyak interpretasi terhadapnya. Hal ini disebabkan sifatnya dinamis sesuai dengan kehidupan manusia terkhusus pada orang Bugis Bone. Maka tidaklah berlebihan kalau *mattulu tellue* disebut juga sebagai falsafah hidup Bugis Bone. Awalan “*si*” dari tiga rangkaian frasa yang mempunyai nilai tinggi bagi kalangan orang Bugis tersebut, mempunyai makna yang mengindikasikan adanya relasi timbail balik untuk berperilaku menolong dan bekerja sama, sehingga *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge* diartikan “hanyut dampar mendamparkan, rebah saling menegakkan, khilaf saling mengingatkan”.<sup>21</sup>

Andi Yushan menuturkan bahwa sebelum *mattulu tellue* yang ada pada masa Latenritatta ini, terdapat pula salah satu prinsip yang lebih familiar lebih dahulu adalah prinsip *sipakatau*, *sipakalebbe* dan *sipakainge*<sup>22</sup> yang juga sejak dipakai Raja Bone VII Latenrirawe Bongkangnge (1560-1578 M.),<sup>23</sup> namun karena kondisi berada dalam keadaan malapetaka, marabahaya atau suatu kondisi di mana masyarakat yang mungkin pada saat itu sedang kacau balau, maka lahirlah “*mali siparappe*” artinya hanyut saling

---

<sup>21</sup>Bugis Warta, “Memahami Konsep Mattulu TelluE”, *Bugiswarta*, (Februari 2013) <http://www.Bugiswarta.com/2013/02/memahami-konsep-mattulu-tellue.html>, (15 Februari 2019).

<sup>22</sup>Prinsip ini bertaut tiga namun tidak disebut sebagai *mattulu tellue*, namun ia acap kali disebut prinsip 3S dalam masyarakat Bone. Moh. Fadhil dalam jurnalnya menyebutnya sebagai Falsafah 3-S. Lihat Moh. Fadhil Nur, “Vernakularisasi Alquran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd Muin Yusuf terhadap Surah al-Mā‘ūn”, h. 387.

<sup>23</sup>Artinya di masa Raja Bone VII, selain prinsip *mattulu tellue* yakni *siattinglima*, *sitonraola* dan *tessibelleang*, juga terdapat prinsip-prinsip familiar. Hal yang niscaya karena pada zaman ini Raja mempunyai penasihat yakni La Mellong Kajao Laliddong yang melahirkan atau memunculkan petuah-petuah bijaksana yang kemudian diimplementasikan oleh masyarakat dalam bentuk prinsip, dan diajarkan dari generasi ke generasi, proses penyapainnya ini dalam bahasa Bugis disebut *diappasengi* (dinasihatkan).

mendamparkan, seandainya kamu mengalir di sungai maka marilah saling mengait untuk dibawa atau diangkat, atau dengan maksud lain agar tidak terbawa arus lebih jauh; “*rebba sipatokkong*” artinya rebah saling menegakkan, *narekko engka tuju-tujuko na nulle mopa patokkongko* maka marilah saling bergotong-royong; dan “*malilu sipakainge*” artinya khilaf saling mengingatkan, apabila salah seorang berbuat salah dan khilaf maka haruslah saling mengingatkan atau saling menyadarkan satu sama lain.<sup>24</sup>

Melihat dari hal di atas dapat disimpulkan bahwa *mattulu tellue* pada masa La Tenritatta merupakan rekaan atas konsep *mattulu tellue* pada masa La Mellong Kajao Laliddong namun dalam konteks yang berbeda. *Mattulu tellue* di masa Kajao Laliddong berkonteks masalah pemerintahan antara raja dan masyarakat yang mengarah pada nilai kebersamaan, musyawarah dan mufakat. Sedangkan *mattulu tellue* di masa La Tenritatta berkonteks pada masalah persatuan dan kesatuan yang mengarah pada nilai/perilaku tolong-menolong dan kerja sama.

Sekarang Tana-Bone tidak ada lagi, yang ada ialah daerah Kabupaten Bone, dalam lingkungan Republik Indonesia. Tetapi bagaimana orang Bugis pada umumnya khususnya masyarakat Bone akan memolakan diri dan memberikan sumbangannya ke dalam kegiatan menegara akan sangat bergantung kepada bagaimana kebudayaan Indonesia membangun diri ke dalam suatu pandangan hidup yang terasa dimiliki bersama oleh seluruh bangsa Indonesia. Daerah Kabupaten Bone sekarang, pada zaman dahulunya menjadi pusat Tana-Bone dengan daerah-daerah *palili'* (bawahan) yang meliputi hampir seluruh daerah yang didiami orang Bugis di Sulawesi Selatan. Orang Bugis menganggap pranata-pranata Tana-Bone sebagai standarisasi bagi pranata-

---

<sup>24</sup>Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.

pranata sosial orang Bugis pada umumnya.<sup>25</sup> Sebagaimana yang disebutkan oleh Andi Najamudiin dan Andi Yushan Tenritappu, bahwa berbagai petuah-petuah Bone pada zaman dahulu dianggap sebagai milik orang Bugis pada umumnya, seperti pada karya-karya *Lontara Bone* terutama pada *Latoa* berikut di dalamnya petuah Bone tentang *mattulu tellue* yang merupakan warisan masa lampau.<sup>26</sup>

*Mattulu tellue* bukan hanya sebuah konsep yang prinsipiell, namun ia merupakan produk falsafah hidup orang Bugis Bone, karena di daerah manapun orang Bugis memijakkan kakinya, baik dari pulau ke pulau, orang Bugis Bone pada umumnya tetap memegang erat tradisi-tradisi kebugisannya. Karena pada umumnya pula orang Bugis dikenal sebagai *passompe'* (perantau), suka menjelajah di daerah-daerah mana saja demi mencari nafkah hidup. Dalam perantauannya inilah mereka memegang erat tradisi-tradisi yang dianutnya termasuk di antaranya prinsip *mattulu tellue* yang dijadikan sebuah pegangan hidup yang menjadi pengikat di tanah atau daerah orang lain. Bagi Pancasila yang hidup dalam sanubari orang Indonesia, walau di negara manapun ia menetap (berdomisili), tetap memegang kepancasilaan.

Prinsip *mattulu tellue* memuat wejangan untuk saling menolong dan bekerja sama, dalam tatar Bugis tolong-menolong disebut *assitulung-tulungeng* berasal dari kata

---

<sup>25</sup>Lihat Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 74. Andi Palloge mengemukakan, terdapat banyak *Lontara* di Sulawesi Selatan, seperti karya *Latoa* yang kandungannya memiliki banyak versi sesuai keperluan pada masing-masing negeri/kerajaan di tanah Bugis masa lampau. Seperti ada *Latoa* versi Wajo, *Latoa* versi Soppeng, *Latoa* versi Luwu sesuai dengan keperluan peradaman masing-masing pada waktu itu. Akan tetapi *Latoa* versi Bone rupa-rupanya lebih dominan dalam pengetahuan umum yang lebih luas. Lihat Andi Palloge Petta Nabba, *Sejarah Kerajaan Tanah Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*, h. 21. Dalam pendapat lain Andi Rasdiyanah mengemukakan bahwa secara umum *lontara* itu ada dua, yaitu *Lontara Attirolong* (Sejarah) dan *Lontara Ade'* (hukum). *lontara ade'* inilah yang kemudian mempunyai banyak versi, ada *lontara ade' Wajo*, *lontara latoa*, *lontara ade' allopi-lopi ri bicaranna pabbalu'e*, *lontara pappaseng* dan *lontara bilang*. Lihat Andi Rasdiyanah, *Latoa Lontarak Tana Bone* (Cet. I; Makassar: Alauddin University Press, 2004), h. vii.

<sup>26</sup>A. Najamuddin Petta Ile (85 tahun), Pemerhati Budaya Bone, *Wawancara*, Watampone, 13 November 2019; dan Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.



*tulung* yang berarti tolong, sedang kerja sama disebut *assi wolong polongeng* berasal dari kata *wolong polong* yang berarti bersama-sama. Hal ini menandakan bahwa kehidupan sehari-hari masyarakat Bugis pada umumnya memang masih terikat oleh sistem norma dan adat, dimana dari keseluruhan sistem dan norma itu terdapat dalam *pangadereng* maupun *pappaseng*, yaitu sebuah norma yang meliputi bagaimana seseorang harus bertingkah laku terhadap sesama manusia dan terhadap pranata-pranata sosialnya.

Dalam konteks sosio-kultural masyarakat Bugis Bone, eksistensi nilai tolong-menolong dan kerja sama sebagai nilai dasar telah ada sejak lama dalam falsafah hidup yang tertuang dalam prinsip *mattulu tellue*, yaitu “*mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge*. Dalam prinsip ini, terkandung pula nilai solidaritas yaitu dalam tatar Bugis disebut *siakkamaseng* dan *assimellereng*. Kedua term ini berindikasi pada makna kasih sayang, cinta kasih, keperihatinan, kesetiaan, kerukunan, kesatupaduan baik antara keluarga, kerabat, tetangga maupun sahabat yang kesemuanya adalah buah rasa kekeluargaan yang dimiliki masyarakat Bugis yang tinggi akan kesetiakawannya.<sup>27</sup>

Dalam *lontara* baik sifatnya pesan (*pappaseng*) ataupun nasihat (*pappangaja*), sangat menganjurkan seseorang memiliki perasaan kemanusiaan yang tinggi, dalam pandangan nilai Bugis disebut dimensi *akketaungeng* (kemanusiaan). Dimensi *akketaungeng* tersebut berpusat pada nilai *siri' na pesse*. Nilai *siri'* adalah perasaan malu, harga diri atau kehormatan, sedangkan pada nilai *pesse* adalah buah dari solidaritas.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup>Lihat Moh. Fadhil Nur, “Vernakularisasi Alquran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd Muin Yusuf terhadap Surah al-Mā‘ūn”, h. 384-385.

<sup>28</sup>Lihat Moh. Fadhil Nur, “Vernakularisasi Alquran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd Muin Yusuf terhadap Surah al-Mā‘ūn”, h. 383.



Adapun anjuran-anjuran dalam *lontara* tentang wujud dari sebuah solidaritas di antaranya adalah seperti dalam *Latoa* tentang upaya untuk saling membantu, suka menolong dan kerja sama, seperti di bawah ini

*Naia ppedecengenngi assiajingengge, appa'i uangenna, seuani siamasenngge masseajing, maduanna siaddampengeng pulanae, matellunna tessicirennainnge risilasanae, maeppana sipakainge'e rigau' patujue, enrennge ridecenngge.*<sup>29</sup>

Artinya; Ada empat macam hal yang memperbaiki hubungan kekeluargaan. Pertama, kasih sayang antar keluarga, kedua saling memaafkan secara kekal. Tidak segan dalam memberi pengorbanan pada seseorang dan dengan dalam pemberian sewajarnya, keempat saling memperingati untuk berbuat kebaikan dan kebajikan.

Dalam *lontara Pau-paunna Budisetiahara*, dikemukakan seperti “*Madeceng mpegang situru nawa-nawae nasielori, nasiatenni masse' siposellao, kuammenngi aja' musisala-sala.*”<sup>30</sup> Artinya alangkah baiknya seiya sekata dan cinta mencintai satu sama lain, bersatu padu dan bersahabat, supaya jangan di antara kita saling bermusuhan.

Dalam catatan Haji Andi Ninnong, dikemukakan seperti “*Iyami riasengmu muleppang mamminanga rimase-maseta, tirono libukeng, lejja'no tana tedde' mulai'ni alemu.*”<sup>31</sup> Artinya dikala engkau dalam kesulitan, tempat pelarian terdekatmu ialah keluarga dan sahabat. Akan tetapi ‘manakala angin baik yang terhembus, pantai tujuan sudah nampak dan tempat berpijak sudah kuat’, orang sering melupakan keluarga serta sahabat yang pernah menolongnya. Orang yang tidak mengingat pertolongan orang lain, sesungguhnya ia tidak pernah merasakan nikmat dan hikmahnya berbudi pekerti.

Dari ketiga gambaran petuah-petuah di atas, menunjukkan betapa pentingnya manusia agar dapat saling menolong dan bekerja sama, bukan hanya mau ditolong tetapi

---

<sup>29</sup>Lihat Mattulada, *Latoa, Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, h. 117.

<sup>30</sup>Lihat Muhammad Sikki, *Lontarak Bugis* ([t.c.]; Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995), h. 54.

<sup>31</sup>Lihat A. Hasan Machmud, *Silasa I*, h. 44.

suatu *asitinajang* (kepatutan) untuk dibalasnya dengan kebaikan yang serupa atau kebaikan yang lebih baik lagi.

Terdapat banyak petuah Bugis tentang anjuran untuk saling menolong dan mau bekerja sama satu sama lain sebagaimana yang terdapat dalam kandungan *mattulu tellue*. Oleh karenanya, *mattulu tellue* sebagai prinsip falsafah masyarakat Bugis Bone merupakan suatu bentuk ungkapan yang mencerminkan nilai budaya yang bermanfaat bagi kehidupan. Di dalamnya memuat ide yang begitu besar, pengalaman jiwa yang berharga dan pertimbangan-pertimbangan yang luhur tentang sifat dan sikap untuk saling menolong dan bekerja sama yang dikemas dengan baik dalam bentuk satu konsep utuh dengan makna yang dinamis.

### **B. Implementasi Prinsip Mattulu Tellue pada Masyarakat Bone**

Suku Bugis Bone di samping melaksanakan aspek dari nilai-nilai *pangadereng* (norma hukum Bugis) dan *pappaseng* (pesan-pesan hikmah) yang merupakan sebuah wujud kebudayaan dalam ranah pembinaan pribadi dan masyarakat serta kehidupannya dalam menegara (politik),<sup>32</sup> juga menjalankan prinsip *mattulu tellue*, sebuah prinsip hidup Bugis Bone dalam ranah interaksi sosial-kemasyarakatan terkhusus dalam membangun *assisompungeng/assitobonengeng* (persaudaraan sesama Bone) yang saling menolong, membantu dan bekerja sama.

Secara umum, walaupun interaksi keseharian masyarakat Bugis berdasarkan sistem patron-klien namun ia lebih mengarah pada sebuah sistem kelompok

---

<sup>32</sup>Menurut Prof. Dr. Mattulada, semua hubungan interaksi manusia di dunia, sadar atau tidak, mengikuti pola tertentu yang telah tersedia. Pola-pola itu tiada lain adalah wujud kebudayaan. Wujud kebudayaan orang Bugis sendiri disebut *pangadereng*. Maka dari konteks ini menurutnya, masalah menegara di tanah Bugis juga dipandang sebagai masalah *pangadereng*. Lihat Mattulada, *Latoa; Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (Cet. II; Makassar: Hasanuddin University Press, 1995), h. 5-6. Pada pendapat lain sebagaimana yang diasumsikan oleh Prof. Dr. H. A. Rahman Rahim, bahwa setiap bangsa mempunyai sikapnya masing-masing. Dan setiap sikap yang terlahir baik berupa tingkah laku sosial, ekonomi, politik dan lain-lainnya adalah tidak terlahir begitu saja, ada sesuatu di belakang sikap itu yang berasal dari wujud kebudayaan. Lihat A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Cet. III; Makassar: Hasanuddin University Press, 1992), h. 20.

kesetiakawanan antara seorang pemimpin dan pengikutnya yang saling kait-mengait dan bersifat menyeluruh,<sup>33</sup> di samping itu pula, mereka memiliki rasa kepribadian yang kuat, karena meskipun orang Bugis merupakan salah satu suku di Nusantara yang memiliki sistem hirarkis paling rumit dan tampak kaku,<sup>34</sup> akan tetapi pada sisi lain prestise dan hasrat berkompetisi untuk mencapai kedudukan sosial yang tinggi, baik melalui jabatan atau kekayaan, sistem patron-klien tetap merupakan faktor pendorong utama yang menggerakkan roda kehidupan sosial-kemasyarakatan mereka.

Muhammad Ali Arham dan Andi Yushan Tenritappu menyebutkan, dikalangan masyarakat Bugis Bone, terdapat banyak prinsip-prinsip yang diejawantahkan dalam sistem kesetiakawanan mereka sebagai suatu norma yang hidup dan dilegitimasi dalam tatanan kehidupan masyarakat, salah satunya adalah prinsip *mattulu tellue*.<sup>35</sup>

*Mattulu tellue* ini, oleh masyarakat Bugis Bone dipandang sebagai suatu norma yang hidup dan dilegitimasi dalam tatanan kehidupan masyarakat, sehingga ia lahir menjadi suatu etika sosial. Oleh karenanya, nilai yang dikandung dari konsep *mattulu tellue* tersebut adalah bagian dari konsep sosial, kaitannya dengan hubungan dengan sesama yaitu tolong-menolong dan kerja sama. Konsep ini memberitahu akan pentingnya bantuan orang lain serta hubungan timbal baliknya. Karena kesuksesan hidup akan mudah tercapai atas bantuan orang lain, juga merupakan suatu kesadaran bahwa manusia adalah makhluk sosial yang pada esensinya senantiasa membutuhkan bantuan orang lain.

---

<sup>33</sup>Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. 5 dan 203.

<sup>34</sup>Bagi suku-suku lain di sekitarnya, orang Bugis dikenal sebagai orang berkarakter keras namun sangat menjunjung tinggi kehormatan. Bila perlu, demi mempertahankan kehormatan, mereka bersedia melakukan tindak kekerasan. Namun demikian, di balik sifat keras itu, orang Bugis juga dikenal sebagai orang yang ramah dan sangat menghargai orang lain serta sangat tinggi rasa kesetiakawanannya. Lihat Christian Pelras, *The Bugis*, h. 5.

<sup>35</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019; dan Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Budayawan Bone, *Wawancara*, Watampone, 18 November 2019.

Sebagaimana yang dituturkan Syarifah Suhra

Orang Bugis terkhusus pada orang Bone tinggi rasa kekeluargaannya, orang yang tidak mempunyai darah sekalipun itu bisa menjadi seperti saudara maupun keluarga. Seperti saya, saya kan di sini seorang pendatang akan tetapi semuanya seperti keluarga sehingga yang namanya saling tolong-menolong sudah menjadi hal yang biasa bagi masyarakat Bone. Ketika membutuhkan sesuatu dengan mudah mendapat bantuan. Dan itu sudah menjadi karakter masyarakat Bugis Bone, yaitu tingginya rasa kepedulian antara sesama. Rasa kepedulian itulah yang menjadi bagian eksistensi dari *mattulu tellue*. Di samping itu masyarakat Bone memegang tinggi prinsip-prinsip religiositas, prinsip religiositas ini meliputi nilai-nilai agama apalagi di Bone banyaknya tradisi yang dilestarikan, di mana dalam tradisi-tradisi itu selalu mengarah pada ranah nasehat, baik melalui ceramah, maulid, *ta'ziah*, peringatan Isrā' Mi'rāj, pindah rumah, masuk rumah baru, akikah dan sebagainya. Sehingga dengan sendirinya nilai religiositas tertanam dalam berbagai acara di Kabupaten Bone. Apalagi dalam perkawinan masyarakat Bugis Bone, terlihat dengan jelas betapa tingginya sikap tolong-menolong dan gotong royongnya. Dengan mudahnya uluran tangan mereka antar sesama karena masyarakat Bugis Bone terlandasi pula pada nilai *siri'* (malu/harga diri). Kita malu ketika melihat keluarga kita kesusahan, membutuhkan pertolongan dan sebagainya namun kita sebagai keluarga, kerabat atau sahabat tidak membantunya. Walaupun mungkin nilai-nilai seperti ini sudah terkikis, tetapi sekira itu karena dampak dari modernisme dan hanya bagi masyarakat perkotaan Bone yang menjunjung tinggi nilai hedonis, karena kurangnya interaksi sosial, kurang menghadiri majelis-majelis *ta'lim*, dan hal ini tidak bisa dipungkiri kalau memang ada seperti itu. Tetapi pada umumnya masyarakat Bone masih memegang erat nilai-nilai religius dan kearifan lokal, terutama pada masyarakat pedesaan.<sup>36</sup>

Adapun yang dituturkan Muhammad Ali Arham

Sekarang pun hal seperti itu masih diterapkan bahkan dari beberapa instansi mengamalkan prinsip *mattulu tellue* bahkan bisa saja dikatakan hal tersebut adalah sebuah program wajib bagi setiap instansi. Dikatakan demikian karena program-program kerja bakti khususnya telah di~~planning~~kan setiap hari jum'atnya di Kabupaten Bone. Dan ini rutin, dengan bekerja bakti itu masuk dalam nuasa *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge*.<sup>37</sup>

Bertolak dari hal di atas, ketika wujud dari *mattulu tellue* ini ditelisik lebih jauh lagi maka terdapat suatu budaya kerja sama -atau gotong-royong dalam nuasa budaya Indonesia- di sebuah pedesaan Kabupaten Bone yang hingga dewasa ini masih terjaga dan sarat dengan nilai budaya lokal. Ketika Indonesia pada umumnya memiliki budaya

---

<sup>36</sup>Syarifah Suhra Bin Yahya (44 tahun), Tokoh Agama dan Perempuan, *Wawancara*, 13 November 2019.

<sup>37</sup>Muhammad Ali Arham (29 Tahun), Tokoh Agama dan Pemuda, *Wawancara*, Watampone, 12 November 2019.

gotong royong baik dalam pertanian, rumah tangga atau dalam hal pesta/hajatan sebagaimana yang telah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya, maka di masyarakat Bugi Bone pun memiliki budaya gotong royong tersebut dengan ciri dan khasnya sendiri. Bentuk-gotong royong tersebut sebagai berikut:

#### 1) Gotong Royong dalam Pertanian

Dalam segi pertanian, masyarakat Bone dikenal istilah *minawang* yaitu sebuah corak hubungan asimetris (tidak seimbang) yang terjadi antara *ajjoareng* (pemilik tanah) dengan *joa* (pekerja). Hubungan *minawang* yang terjadi antara *ajjoareng* dengan *joa* mengikuti pola hubungan patron-klien, *ajjoareng* sebagai patron dan *joa* sebagai kliennya.<sup>38</sup>

Hubungan patron-klien tersebut meskipun bersifat asimetris, namun berlangsung secara sukarela dan saling menguntungkan, artinya merupakan sebuah relasi simbiosis mutualisme atau hubungan yang saling membutuhkan dan memberikan keuntungan bagi kedua belah pihak. Patron memerlukan keberadaan klien untuk mengerjakan lahannya yang luas serta memerlukan bantuan tenaga dan dukungan moral bagi semua aktivitas sosialnya. Bantuan tenaga tersebut misalnya diperlukan untuk memperbaiki rumahnya yang rusak atau ketika patron memiliki keperluan perayaan pernikahan atau upacara kematian. Dukungan sosial dan moral merupakan sebuah wujud bahwa klien adalah *social capital* (modal sosial) yang dimiliki patron dalam mengembangkan kekuasaan dan kepemimpinan. Jika misalnya patron mencalonkan diri sebagai kepala desa, maka dapat dipastikan para klien beserta seluruh kerabatnya akan menjadi pendukung utama sang patron.

Sedangkan klien memerlukan keberadaan patron untuk menopang kehidupan ekonominya. Klien memerlukan tanah atau sawah patron untuk digarap, memerlukan

---

<sup>38</sup>Lihat Subagyo, "Pengembangan Nilai dan Tradisi Gotong Royong dalam Bingkai Konservasi Nilai Budaya" *Indonesian Journal of Conservation (IJC)* 1, no. 1 (2012): h. 66. (61-68)

ternak sang patron untuk dipelihara, dan memerlukan bantuan finansial ketika ada hal-hal yang penting untuk dipenuhinya. Seperti ketika tertimpa musibah atau akan menyelenggarakan sebuah pesta dan sebagainya. Olehnya keberadaan sang patron dalam pandangan kliennya adalah sebagai pemimpin, pelindung dan pemberi jaminan sosial (*social security*) bagi kehidupan mereka.

Patron klien, dengan demikian membentuk sebuah hubungan gotong royong yang sangat khas serta saling menguntungkan kedua belah pihak, baik secara ekonomi, sosial maupun kultural.

## 2) Gotong Royong dalam Rumah Tangga

Gotong royong masyarakat Bugis dalam hal rumah tangga beberapa contohnya dapat dilihat pada kegiatan *mappatetiong bola* (mendirikan/membangun rumah) dan *mappalecce bola* (memindahkan rumah) atau *marakka bola* (mengangkat rumah).

Tipe rumah Bugis itu sendiri terdapat beberapa tipe yaitu rumah *Saoraja* (*salassa*), *Jalampeng* dan *Bola*. *Saoraja* adalah rumah besar yang ditempati oleh Raja, *jalampeng* rumah yang ditempati oleh kaum bangsawan, sedangkan *bola* adalah rumah yang ditempati oleh masyarakat umum. Rumah Bugis itu sendiri sangat khas dibanding dengan rumah kayu yang ada di Sumatera dan Kalimantan, tingkat perbedaan ada pada bentuk biasanya memanjang ke belakang dengan tambahan di samping bangunan utama dan bagian depan yang disebut *lego-lego*.<sup>39</sup>

Pada denah anterior rumah Bugis, terdapat suatu dinding pembatas ruang tamu dan ruang keluarga yang disebut *jajareng*. Kata *jajareng* berasal dari kata sifat yaitu 'jaa' yang berarti buruk, kemudian menjadi suatu pengulangan yakni *jajareng*, pengulangan ini menandakan sebuah akan penegasan kata. Adapun dalam arti bebasnya *jajareng* adalah batas terlarang. Fungsi dinding pembatas ini merupakan batas *privacy*

---

<sup>39</sup>Lihat Andi Ima Kesuma, "Mappatetiong Bola: Wujud Kegotongroyongan Masyarakat Bugis", *Jurnal Sosial Budaya (JSB)* 1, no. 2 (2014): 6.



pemilik rumah yang harus dihargai oleh tamunya, siapapun adanya ketika tamu ingin menginap maka ia akan bermalam di ruang tamu.<sup>40</sup>

Dalam bahasa Bugis *mappatettong bola* disebut membangun rangka tiang rumah secara gotong royong, dari prosesnya hingga akhir pembuatannya di dalamnya memuat berbagai tradisi-tradisi yang mengitarinya, seperti memperhatikan *tana abbolang* (tempat mendirikan rumah), *posi bola* (pusat rumah), *menre bola* (menaiki rumah), *maddoja bola* (menjaga rumah hingga pagi).<sup>41</sup>

Adapun dari segi *mappalecce* atau *marakka bola* dilakukan ketika ada sebuah keluarga yang ingin memindahkan rumahnya ke lokasi lain. Ketika rumah telah dipindahkan ke lokasi yang baru diadakanlah *maccera* yaitu sebuah acara syukuran.<sup>42</sup>

### 3) Gotong Royong dalam Pesta atau Hajatan

Dalam hal pesta, Bone sangat terkenal dengan pesta panen rayanya, digelar secara kegotongroyongan pada setiap tahunnya oleh beberapa desa di Kab. Bone. Maksud tujuan ini adalah disamping menjalin silaturahmi antar sesama juga dimaksudkan mensyukuri nikmat Allah atas hasil bumi yang telah diberikan-Nya.

Dalam prosesnya digelar beberapa rangkain acara terutama pada acara *mappadandang* (penumbukan gabah pada lesung), *mappere* (bermain ayunan), dan *massempe* (saling sepak).

*Mappadandang* merupakan suatu pesta yang diadakan dalam rangka besar-besaran, yaitu acara penumbukan gabah pada lesung dengan tongkat besar sebagai penumbuknya. Acara *mappadandang* sendiri juga memiliki nilai magis lain, selain itu

---

<sup>40</sup>Lihat Andi Ima Kesuma, "Mappatettong Bola: Wujud Kegotongroyongan Masyarakat Bugis", h. 6.

<sup>41</sup>Tradisi *posi bola* dan *menre bola* pada perkembangannya lambat laun telah ditinggalkan karena banyak yang bertentangan dengan syariat Islam.

<sup>42</sup>Tradisi *maccera* pada masyarakat Bugis Bone dewasa ini masih terjaga namun prosesi *maccera* ini bagi masyarakat muslim Bone memodifikasi dengan sedemikian rupa bahwa prosesi *maccera* yang tidak sesuai dengan syariat Islam ditinggalkan.



disebut juga sebagai pensucian gabah dalam artian masih terikat dengan batangnya dan terhubung dengan tanah menjadi *ase* (beras) yang nantinya akan menyatu dengan manusianya. Olehnya perlu dilakukan pensucian agar lebih berberkah.<sup>43</sup>

*Mappere* berasal dari bahasa Bugis, yaitu dari kata *pere* yang berarti ayunan, sedangkan awalan kata *ma* memiliki makna melakukan sesuatu. Berarti *mappere* dapat diartikan melakukan suatu ayunan (bermain ayunan). Namun yang unik dari kegiatan ini yaitu berayun setinggi 15 meter.<sup>44</sup>

Adapun *massempe* berasal dari kata *sempe* yang berarti menendang atau menyepak. Awalan dari kata *ma* juga menunjukkan arti melakukan sesuatu. Berarti *massempe* adalah suatu pertarungan yang dilakukan dengan cara menendang ataupun menyepak lawan.<sup>45</sup>

*Massempe* merupakan salah satu kegiatan adu fisik bagi laki-laki, dengan nilai filosofis bahwa seorang laki-laki harus kuat fisik dan mental serta bertanggung jawab dalam menjaga keluarga dan daerahnya. Selain itu *massempe* mengandung nilai sosial yaitu menumbuhkan dan mengembangkan serta melestarikan nilai-nilai kegotongroyongan dan saling menopang dalam tatanan masyarakat. Disebutkan bahwa tradisi *massempe* ini dilaksanakan atas prinsip budaya Bugis yaitu *mabbulo sipeppa rigau deceng'e, rebba sipatokkong, mali siparappe, malilu sipakainge*.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>Lihat "Mappadendang", *Wikipedia*, <https://id.wikipedia.org/wiki/Mappadendang> (16 Oktober 2019).

<sup>44</sup>*Mappere* atau berayun setinggi 15 meter terbilang unik pasalnya, tali ayunan ini terbuat dari kulit kerbau yang dikeringkan hingga membentang 100 meter. Lihat Abdul Haq, Mappere, "Ayunan Raksasa untuk Rayakan Panen di Bone", *Kompas.com*. 24 November 2013. <https://regional.kompas.com/read/2013/11/24/1824591/Mappere.Ayunan.Raksasa.untuk.Rayakan.Panen.d.i.Bone>. (16 Oktober 2019).

<sup>45</sup>Lihat Erick Didu, "Massempe Aksi Baku Tendang Lelaki Bone Merayakan Pesta Panen", *Gosulsel.com*. 18 September 2016. <https://gosulsel.com/2016/09/18/massempe-aksi-baku-tendang-lelaki-bone-merayakan-pesta-panen/> (16 Oktober 2019).

<sup>46</sup>Saharuddin, "Tradisi Tahunan Massempe Kalangan Bugis", *Bugiswarta.com*. Desember 2015. <http://www.bugiswarta.com/2015/12/tradisi-tahunan-massempe-kalangan-bugis.html> (16 Oktober 2019).

*Mabbulo sipeppa* di atas atau dalam bahasa Makassar disebut *mabbulo sibatang*, yang secara harfiah *bulo* berarti bambu dan *sipeppa/sibatang* berarti satu batang yang kemudian disatukan kedalam sebuah ikatan agar menjadi kuat, dengan makna bahwa kekuatan dari persatuan dikiaskan seperti sebatang bambu yang menyatu, tidak terpisahkan dalam bentuk lurus dan kokoh.<sup>47</sup>

Melihat dari beberapa implementasi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa eksistensi dari *mattulu tellue* yang merupakan warisan masa lampau masih terjaga hingga dewasa ini. Terutama pada masyarakat pedesaan di Kabupaten Bone.

### ***C. Perspektif al-Qur'an tentang Mattulu Tellue sebagai Budaya dan Adat Istiadat Masyarakat Bone***

Penelitian ini menggunakan metode tafsir tematik (*mauḍū'ī*) bentuk pertama, dimana peneliti mengkaji suatu kata ataupun tema tertentu dalam al-Qur'an agar memperoleh konsep sesuai dengan kata kunci atau tema yang diangkat oleh peneliti. Tema bahasan yang akan dikaji dalam poin ini adalah perihal tolong-menolong dan kerja sama dalam al-Qur'an sebagaimana yang terdapat pada prinsip *mattulu tellue* yakni *mali siparappe*, *rebba sipatokkong* dan *malilu sipakainge* yang menekankan adanya relasi timbal balik antara sesama untuk senantiasa saling menolong dan bekerja sama.

Namun sebelum itu, terlebih dahulu akan melihat bagaimana tiga rangkaian kata dari prinsip *mattulu tellue* dalam perspektif al-Qur'an.

Prinsip pertama, *mali siparappe* (hanyut saling mendamparkan). Konteks ayat hubungannya dengan “saling mendamparkan” (*siparappe*), mendamparkan pada pengertian di sini di antaranya adalah pernyataan suatu tindakan atas adanya distress

---

<sup>47</sup>Lihat M. Agus Martawijaya, *Model Pembelajaran Berbasis Kearifan Lokal: Untuk Meningkatkan Karakter dan Ketuntasan Belajar*, h. 29.

emosional yang dialami oleh orang lain. Bahwa ketika seseorang berada dalam situasi “hanyut” (*mali*) seperti adanya distress dan semacamnya maka sepantasnya seseorang dapat atau mempunyai kemampuan untuk merasakan keadaan emosional orang lain, dengan merasa simpatik dan bersama mencoba menyelesaikan permasalahannya. Dalam pengertian ini sama dengan sifat untuk berempati. Contoh empati ini dapat ditemui dalam sifat Nabi Muhammad saw. sebagaimana firman Allah dalam QS Al-Taubah/9: 128

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ.

Terjemahnya:

Sungguh telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin.<sup>48</sup>

Nabi Muhammad saw. merupakan contoh terbaik dalam segala bentuk hal termasuk dalam perihal empati. Ayat di atas, menunjukkan bahwa pada umunya empati merupakan salah satu sifat-sifat Rasulullah yang mulia. Kata *ḥarīṣun* (*al-ḥarīṣ*) pada ayat di atas menunjukkan suatu ketamakan dalam artian sangat serius memberi perhatian kepada orang lain demi kesejahteraan.<sup>49</sup>

Selain itu, dalam konteks lain *mali siparappe* masuk dalam bagian “mengangkat” yang tertindas, ayat yang dapat dijadikan landasan adalah QS Al-Qaṣaṣ/28: 5

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ .

<sup>48</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. IV (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 242.

<sup>49</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. IV, h. 242-243.

Terjemahnya:

Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi).<sup>50</sup>

Dalam ayat ini menceritakan Raja Fir'aun yang semena-mena menindas bani Israil, yang pada masanya adalah orang-orang terpilih, dia memperkerjakan mereka sebagai pekerja rendahan. Memperbudak mereka untuk berkerja dengannya, selain itu, dia membunuh anak laki-laki dan membiarkan anak-anak perempuan untuk hidup, hal ini dilakukan untuk menghina mereka dan ketakutan terhadap akan datangnya seorang pemuda untuk menghentikan kesewenang-wenangannya.<sup>51</sup>

Dari ayat ini dapat diambil sikap bahwa di dalam Islam telah dianjurkan untuk membela kaum tertindas, terlebih kepada mereka yang satu akidah, yang dalam Islam kemudian disebut sebagai kaum *mustadāfin*.

Prinsip kedua, *rebba sipatokkong* (rebah saling menegakkan) dapat ditemui dalam QS Al-Sāff/61: 4

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنِينَ مَرَّصُونَ.

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah menyukai orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh.<sup>52</sup>

Dalam ayat ini Allah memuji orang-orang yang berperang di jalan-Nya dengan barisan yang teratur dengan persatuan yang kokoh. Tidak terdapat celah perpecahan walau sekecil apapun, bagaikan tembok yang berdiri dengan sangat kokoh.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup>Yaitu, Negeri Syam dan Mesir dan negeri-negeri sekitar keduanya yang pernah dikuasai Fir'aun dahulu. Sesudah kerajaan Fir'aun runtuh, negeri-negeri ini diwarisi oleh Bani Israil. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. VII (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 262.

<sup>51</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. VII, h. 266.

<sup>52</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. X (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 108.

<sup>53</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. X, h. 111.

Konteks ayat di atas menggambarkan suatu hal yang berdiri tegak dan kokoh yaitu para barisan mujahid Allah. Pada ranah *sipatokkong* dalam ayat di atas, tergambar pada lafal *ṣaffān* yaitu suatu hal atau kata keterangan keadaan yakni keadaan berbaris rapi yang seakan memperlihatkan sesuatu yang tersusun atau berdiri dengan kokoh yakni sebagian mereka ada yang menempel dengan rapat dengan sebagian yang lainnya sehingga menjadi kokoh.<sup>54</sup>

Prinsip ketiga, *malilu sipakainge* (khilaf saling mengingatkan) dapat ditemui dalam QS Āli ‘Imrān/3: 104

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ .

Terjemahnya:

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.<sup>55</sup>

Pada konteks *sipakainge* (saling mengingatkan), ayat ini telah menggambarkan bahwa perlu adanya segolongan orang/umat agar selalu memberi peringatan, apabila terlihat adanya gejala-gejala perpecahan, penyelewengan atau penyimpangan. Karenanya pada ayat ini diperintahkan agar di antara umat manusia khususnya Islam harusnya menyeru kepada kebaikan, mencegah dari perbuatan mungkar, karena yang demikian itu akan terpeliharanya perpecahan dan infiltrasi pihak manapun. Dalam Islam inilah kemudian yang menjadi jalan dakwah agar seseorang saling menasehati, menyeru kepada kebaikan dan mencegah dari yang mungkar.

Di antara beberapa ayat di atas, dapat mewakili dari konteks *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge*, karena dalam prinsip *mattulu tellue* ditemukan

<sup>54</sup>Pengertian ini dapat dilihat dalam Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn ‘Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, juz I ([t.c.]; Surabaya: al-Hidayah, [t.th.]), h. 457.

<sup>55</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. II (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 13-14.

adanya persamaan terhadap apa yang difirmankan Allah sebagaimana yang tergambar pada ayat-ayat yang telah disebutkan. Yaitu menunjukkan pentingnya di antara umat dalam menebar kebaikan yaitu dengan mau saling membantu, merasakan penderitaan orang lain, memberikan pertolongan, dan saling menasehati. Ketika semuanya berjalan dengan baik maka akan terciptanya persatuan yang kuat serta harmonis, sehingga umat Islam secara khususnya akan mencapai derajat kemenangan. Namun, kemenangan tidak akan tercapai melainkan dengan kekuatan, dan kekuatan tidak akan terwujud melainkan dengan persatuan, persatuan yang kukuh dan kuat tidak akan tercapai kecuali dengan sifat saling mengutamakan.<sup>56</sup>

Tendensi dari sifat saling mengutamakan yang ada dalam prinsip *mattulu tellue* terdapat pada kata “*si*” yaitu adanya hubungan timbal balik atau relasi antar sesama, ayat membicarakan pentingnya sebuah relasi dapat ditemui dalam QS Al-Nisā’/4: 85, yang dalam ayat ini memberikan gambaran adanya sebuah proses pertukaran sosial, yaitu firman-Nya

مَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۚ وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا .

Terjemahnya:

Barangsiapa yang memberikan syafa’at yang baik, niscaya ia akan memperoleh bahagian (pahala) dari padanya. Dan barangsiapa memberi syafa’at yang buruk, niscaya ia akan memikul bahagian (dosa) dari padanya. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Melihat dari beberapa konteks ayat di atas, maka sebagai umat Islam telah tahu dan dapat memahami bahwa manusia yang hidup di muka bumi ini memiliki sebuah tanggung jawab moral untuk melayani manusia lainnya secara penuh sebagai wujud *ḥablu minannās*, sehingga setiap individu harus memiliki sikap dan perilaku yang tidak hanya mementingkan diri sendiri, akan tetapi juga mementingkan orang lain. Di

<sup>56</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. II, h. 16.

samping itu, dapat pula dipahami bahwa konteks dari ayat-ayat di atas secara umum telah menggambarkan bahwa Allah sangat menganjurkan agar manusia antara satu dengan lainnya punya hubungan timbal balik yang saling berelasi. Proses dari hubungan saling berelasinya inilah yang kemudian penulis tekankan akan pentingnya sebuah persatuan dengan menjalin hubungan yang selalu tolong-menolong dan bekerja sama dalam mengarungi kehidupan.

Dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang membicarakan mengenai perilaku menolong dan kerja sama, baik itu yang menggambarkan makna secara tersurat maupun tersirat, sebagaimana yang akan dijelaskan berikut ini:

#### 1) Tolong-menolong dan Kerja Sama dalam al-Qur'an

Di antara ragam redaksi yang digunakan al-Qur'an dalam menggambarkan makna representatif secara langsung dari tolong-menolong dan kerja sama yakni kata *ta'āwun* (تعاون) dan kata *naṣr* (نصر).<sup>57</sup> Selain itu, kata kunci lain yang sederevasi dengannya adalah kata *zahr* (ظهر) yang dapat berarti bantu.<sup>58</sup>

##### a. Kata *Ta'āwun*

Kata *ta'āwun* (تعاون) berasal dari kata *عون* yang dalam al-Qur'an disebutkan sembilan kali dengan berbagai bentuknya sedangkan pada kata *تعاون* disebutkan dua kali dalam satu kalimat atau dalam satu ayat, yakni terdapat dalam QS Al-Mā'idah/5: 2<sup>59</sup> sebagaimana firman-Nya

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ . . .

<sup>57</sup>Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap* (Cet. XXV; Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), h. 1424.

<sup>58</sup>Pengertian ini dapat ditemukan dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (*Tafsīr al-Jalālain*) yang nantinya akan dibahas pada poin selanjutnya, yakni poin "c." tentang kata *ظهر*.

<sup>59</sup>Lihat Muḥammad Fū'ād 'Abdul Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'ān al-Karīm* ([t.c.]; Indonesia: Maktabah Daḥlān, [t.th.]), h. 627-628.



Terjemahnya:

Dan tolong menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan . . .<sup>60</sup>

*Wata 'āwanū* (dan tolong menolonglah kalian), yakni hendaklah kalian menolong yang lain. *'Alā al- birri wa al-taqwā* (dalam kebaikan dan takwa), yakni dalam mengerjakan apa yang telah dititahkan oleh Allah diantaranya seperti dalam memberi maaf dan menjauhi hawa nafsu dengan penuh ketakwaan.<sup>61</sup>

*Al-birr* menurut al-Marāgi, dimaknai melakukan kebaikan yang seluas-luasnya, jadi tidak terbatas pada memberi maaf ataupun menjauhi hawa nafsu saja namun segala kebaikan yang ada. Sedangkan *al-taqwā* dimaknainya menghindari bahaya yang dapat mengancam keagamaan seseorang maupun dunianya. Hal senada yang dikemukakan dalam *al-Jalālain* bahwa *al-taqwā* meninggalkan apa-apa yang dilarang-Nya.<sup>62</sup>

*Walā ta'āwanū 'ala al-īsmi wa al-'udwān* (dan janganlah kalian tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan), yakni tidak boleh saling membantu dalam berbuat kemaksiatan dan kezaliman, yakni melampaui batas-batas syariat termasuk adat ( *'urf*) dalam soal muamalah.<sup>63</sup>

*Asbāb al-nuzūl* ayat ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Jarīr yang bersumber dari 'Ikrimah, diriwayatkannya pula yang bersumber dari al-Suddi dengan hadis yang serupa bahwa ia berkata, bahwa al-Huṭām Ibn Hind al-Bakrī<sup>64</sup> datang ke

<sup>60</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. II, h. 349.

<sup>61</sup>Lihat Ismā'īl Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, terj. Syihabuddin, *Terjemah Tafsir Ruhul Bayan*, jil. VI (Cet. I; Bandung: CV Diponegoro, 1997), h. 126.

<sup>62</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, terj. Bahrūn Abubakar, *et. al., Terjemah Tafsir al-Maraghi*, jil. VI (Cet. I; Semarang: Tohaputra, 1987), h. 80. Lihat pula Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz I, h. 95.

<sup>63</sup>Lihat Ismā'īl Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, jil. VI, h. 126-127; Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, jil. VI, h. 80; serta Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz I, h. 95.

<sup>64</sup>Al-Naisābūrī menyebut orang tersebut bernama Syuraiḥ Ibn Ḍabī' al-Kindī. Lihat Abī al-Ḥasan 'Alī Ibn Aḥmad al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* ([t.c.]; Beirut-Lebanon: Maktabah al-Šaqāfiyyah, 468 H), h. 107.

Madinah dengan beberapa untanya yang mengangkut perniagaannya untuk dijual. Kemudian ia mendatangi Rasulullah dan menawarkan barang dagangannya, serta membaiat diri masuk Islam. Ketika ia keluar dari tempat Rasulullah, kemudian beliau bersabda kepada sahabat yang berada di sekitarnya

لقد دخل بوجه كافر وخرج بعقي غادر.<sup>65</sup>

Artinya:

Ia datang kepadaku dengan wajah orang jahat. Lalu ia pergi dengan punggung seorang pengkhianat.<sup>66</sup>

Ketika al-Huṭām sampai ke Yamamah, ia murtad dari agama Islam. Pada suatu waktu pada bulan Ṣulhijjah, ia berangkat ke Mekah membawa rombongan unta yang membawa bahan makanan. Ketika orang-orang Muḥājirīn dan Anṣār mendengar keberangkatan al-Huṭām ke Mekah, mereka pun bersiap-siap untuk mencegat rombongannya. Akan tetapi Allah menurunkan firman-Nya, yang melarang adanya perselisihan (perang) pada bulan haram; “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar Allah . . .” Akhirnya mereka tidak jadi melakukan hal tersebut.<sup>67</sup>

Dalam riwayat lain oleh Ibn Abī Hatīm yang bersumber dari Zaid Ibn Aslām bahwasanya ia berkata, “Rasulullah saw. dan para sahabat berada di Hudaibiyah ketika orang-orang musyrik menghalangi mereka pergi ke Baitullāh. Hal itu membuat marah para sahabat. Ketika dalam keadaan demikian, beberapa orang musyrik dari daerah timur (daerah Masyriq) melintasi mereka menuju Baitullāh untuk melakukan umrah. Para sahabat berkata, “Kita halangi mereka agar tidak pergi ke Baitullāh, sebagaimana mereka menghalangi kita.” Kemudian Allah menurunkan firman-Nya ini sebagai bentuk

<sup>65</sup>Lihat Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 107.

<sup>66</sup>Lihat Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 107.

<sup>67</sup>Lihat Al-Ṣuyūfī, *Asbāb al-Nuzūl*, terj. Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid, *Asbabun Nuzul (Sebab-sebab Turunnya Al-Qur’an)* (Cet. II; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), h. 188.

larangan untuk membalas dendam; “Dan janganlah sekali-kali kebencian kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjid al-Harām . . .”<sup>68</sup>

Kata تعاونوا adalah dari pokok kata (*maṣdar*) *mu’āwanah* yang berarti tolong-menolong, bantu-membantu. Diperintahkannya hidup tolong-menolong dalam membina البر yaitu segala ragam maksud yang baik dan didasarkan atas التقوى yaitu dengan mempererat hubungan dengan Allah swt.<sup>69</sup>

Kata البر dan التقوى memiliki hubungan yang sangat erat, karena masing-masing menjadi bagian dari bagian yang lainnya. Kata البر secara sederhana bermakna kebaikan, yaitu kebaikan dari segala aspek, mencakup segala macam dan ragamnya yang telah dipaparkan oleh syariat.<sup>70</sup>

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kebaikan dari segala aspek itu adalah sebuah kebajikan.<sup>71</sup> Dalam artian kebajikan bagian dari kebaikan namun kebaikan belum masuk dalam kebajikaan.<sup>72</sup> Lebih lanjut dalam *Wikipedia*, dikemukakan bahwa “Kebajikan adalah kesempurnaan moral, yaitu suatu perilaku atau kualitas yang memenuhi kebaikan moral sebagai pondasi prinsip dan moral kebaikan.”<sup>73</sup>

Oleh karena itu, kebajikan adalah suatu perbuatan, tindakan, kesadaran dan tenggang rasa dari seseorang terhadap orang lain. Perbedaan dari keduanya, kebajikan seseorang tidak terukur oleh batasan-batasan antar makhluk hidup sedangkan kebaikan

<sup>68</sup>Lihat Al-Ṣuyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 189.

<sup>69</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. III (Cet. VII; Singapura: Kerjaya Print Pte Ltd, 2007), h. 1601.

<sup>70</sup>Lihat Abu Minhal, “Saling Menolong dalam Mewujudkan Kebaikan dan Ketakwaan”, *As-Sunnah*, (Mei 2009), h. 5.

<sup>71</sup>Kebajikan *n* kebaikan, perbuatan baik, jasa, sesuatu yg mendatangkan kebaikan maupun untung. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 658.

<sup>72</sup>Kebaikan *n* 1) Sifat-sifat baik; perbuatan baik; 2) Kegunaan; 3) Sifat manusia yang dianggap baik menurut sistem norma dan pandangan umum yang berlaku. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 121.

<sup>73</sup>Lihat “Kebajikan”, *Wikipedia*. <http://id.m.wikipedia.org/wiki/Kebajikan> (27 Juni 2019).

masih terbatas oleh pengenalan antara seseorang dengan orang lain maupun makhluk hidup yang lain.

Ibn al-Qayyim mendefinisikan *al-birr* adalah satu kata bagi seluruh jenis kebaikan dan kesempurnaan yang dituntut dari seorang hamba. Senada dengan definisi ini, al-Sa'di mengatakan bahwa *al-birr* adalah sebuah nama yang mencakup segala yang dicintai dan diridai oleh Allah swt. baik itu sifatnya *zāhir* maupun batin.<sup>74</sup>

Oleh karena itu, dapat diketahui bahwa keimanan dan segenap cabangnya demikian pula ketakwaan adalah bagian dari *al-birr* yang mencakup seluruh unsur agama Islam baik itu prinsip-prinsip keimanan dan penegakan syariat yang kedua prinsip itu adalah buah bentuk ketakwaan. Sebagaimana yang diterangkan Allah dalam QS Al-Baqarah/2: 177

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ.

Terjemahnya:

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan salat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.<sup>75</sup>

Adapun hakikat ketakwaan yaitu melakukan ketaatan kepada Allah swt dengan penuh keimanan dan mengharap pahala; baik yang berupa perintah ataupun larangan. Kemudian perintah itu dilaksanakan atas dasar keimanan dengan perintah dan

<sup>74</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Kebaikan dan Ketakwaan", h. 5.

<sup>75</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 256.

keyakinan akan janji-Nya, dan larangan ditinggalkan berlandaskan keimanan terhadap larangan tersebut dan takut akan ancaman-Nya.<sup>76</sup>

Al-Qurtūbi mengatakan

Kebajikan dan takwa adalah dua lafaz yang mengandung makna yang sama. Allah mengulangi makna ini dengan lafaz yang berbeda guna memberikan penegasan dan penekanan. Sebab setiap kebajikan adalah takwa dan setiap takwa adalah kebajikan.<sup>77</sup>

Selanjutnya ia mengutarakan stegmen Ibn Aṭiyyah bahwa dalam hal ini perlu ada toleransi yang diberikan. Sebab kebiasaan menunjukkan, makna kedua lafaz ini adalah bahwa kebajikan itu mencakup hal yang wajib dan sunnah, sedangkan takwa adalah memelihara kewajiban. Jika salah satu dari kedua kata ini digunakan sebagai pengganti bagi kata yang satunya, maka ia dilakukan melalui jalur majaz.<sup>78</sup>

Adapun Ṭalq Ibn Ḥabīb, seorang ulama dari kalangan generasi *tābi 'īn* berkata:

Apabila terjadi fitnah maka bendunglah dengan takwa. Mereka berkata: “Apa yang dimaksud dengan takwa?”. Beliau menjawab: “Hendaknya engkau melakukan ketaatan kepada Allah swt. dengan dasar cahaya dari Allah swt. dan mengharap pahala-Nya. Dan engkau tinggalkan maksiat dengan dasar cahaya dari Allah swt. dan takut terhadap siksa-Nya.”<sup>79</sup>

Ibn al-Qayyim memuji keterangan di atas, ia mengatakan hal tersebut merupakan definisi takwa yang paling baik. Beliau menjelaskan, bahwa semua amalan memiliki permulaan dan tujuan akhir. Suatu amalan tidaklah dianggap sebagai bentuk ketaatan dan ibadah mendekatkan diri kepada Allah swt. kecuali apabila ia bersumber dari keimanan.<sup>80</sup>

Oleh karena itu, dorongan utama dalam melakukan sebuah amalan adalah menyertainya atas dasar keimanan bukan kebiasaan yang mengikuti hawa nafsu atau

---

<sup>76</sup>Lihat Abu Minhal, “Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan”, h. 6.

<sup>77</sup>Lihat Syaikh Imām al-Qurtūbi, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, jil. VI, h. 115.

<sup>78</sup>Lihat Syaikh Imām al-Qurtūbi, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, Jil. VI, h. 115.

<sup>79</sup>Lihat Abu Minhal, “Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan”, h. 6.

<sup>80</sup>Lihat Abu Minhal, “Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan”, h. 6.

keinginan hanya karena untuk mendapatkan pujian dan kedudukan. Jadi, awalnya adalah keimanan dan tujuan akhirnya adalah meraih pahala dari Allah swt. serta mengharap keridaan-Nya.

Pengharapan keridaan ini disebut *ihtisāb* (mengharap pahala). Terdapat banyak kata iman dan *ihtisāb* datang secara bersamaan seperti salah satu hadis Nabi Muhammad saw. berikut ini:<sup>81</sup>

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ. (رواه البخاري و مسلم)

Artinya:

Barang siapa yang puasa ramadan dengan penuh keimanan dan mengharap pahala (*ihtisāb*), maka diampuni semua dosanya yang telah lewat. (HR Bukhāri dan Muslim)

Mayoritas ulama mengatakan bahwa penggabungan kata *al-birr* dan *al-taqwa* dalam satu tempat mengandung pengertian yang berbeda satu sama lain. Dalam konteks ini, *al-birr* bermaka semua hal yang dicintai Allah dan diridai-Nya, baik berupa ucapan dan perbuatan, lahir dan batin. Sementara *al-taqwā* lebih mengarah kepada tindakan menjauhi segala yang diharamkan-Nya.<sup>82</sup>

Adapun kata الإثم dan العدوان sebagaimana halnya antara البر dan التقوى, terikat pada hubungan yang kuat bahwa masing-masing kata itu mengandung pengertian kata lainnya.

Setiap dosa (الإثم) merupakan bentuk عدوان (tindakan melampaui batas) terhadap ketentuan Allah swt. yang berupa perintah atau larangan. Dan setiap tindakan 'udwān, pelakunya telah berdosa. Namun apabila keduanya disebut secara bersamaan, maka masing-masing kata memiliki pengertian yang berbeda dengan yang lainnya.<sup>83</sup>

<sup>81</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan", h. 6-7.

<sup>82</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan", h. 7.

<sup>83</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan", h. 7.

*Al-Īsmu* (dosa) berkaitan dengan perbuatan-perbuatan yang hukumnya haram. Misalnya, berdusta, zina, mencuri, minum khamar dan lainnya. Contoh-contoh ini merupakan perbuatan yang pada asal hukumnya haram. Adapun dengan *al-'udwān*, kata ini lebih mengarah pada suatu pengharaman yang disebabkan oleh tindakan yang melampaui batas.<sup>84</sup>

Tindakan melampaui batas dalam hal hal ini ada dua; Pertama, terhadap Allah swt., seperti melampaui batas ketentuan Allah dalam pernikahan seperti; memiliki lima isteri, atau menyetubuhi isteri dalam masa haid, nifas, masa ihram atau puasa wajib. Kedua, tindakan melampaui batas terhadap sesama. Seperti, bertindak melampaui batas terhadap orang yang berhutang, dengan menciderai kehormatan, fisik atau mengambil lebih dari seharusnya.<sup>85</sup>

Sehubungan dengan hal di atas, Ibn al-Qayyim mendefinisikan pula bahwa lawan kata dari *al-birr* adalah *al-īsmu* (dosa) yang maknanya adalah suatu ungkapan yang mencakup segala bentuk kejelekan dan aib yang menjadi sebab seorang hamba sangat dicela apabila melakukannya.<sup>86</sup>

Oleh karena itu, apabila suatu tindakan yang tidak melampaui batas, dan tidak menjadi suatu aib apabila dilakukan maka hal tersebut baik dan dibolehkan. Sebagaimana Rasulullah Muhammad saw. bersabda

عَنِ النَّوَاسِ بْنِ سَمْعَانَ قَالَ: فَسَأَلْتُهُ عَنْ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ. (رواه مسلم)<sup>87</sup>

<sup>84</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan", h. 7.

<sup>85</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan", h. 7.

<sup>86</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan", h. 5.

<sup>87</sup>Lihat Muslim Ibn al-Hajjāj Ibn Muslim Ibn Kausyaz al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Kitab Muslim*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM], PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss), (t.th.), hadis no. 4633.



Artinya:

Dari Nawwas bin Sim‘ān dia berkata; . . . Saya bertanya kepadanya (Rasulullah) tentang kebaikan dan dosa. Lalu beliau bersabda: “Kebaikan adalah budi pekerti yang baik, sedangkan dosa adalah apa yang terlintas/terdetik dalam dadamu dan kamu tidak suka jika hal itu diketahui orang lain.” (HR Muslim)

Pada QS Al-Māidah/5: 2 yang berbunyi *wata’āwanū ‘alā al-birri wa al-taqwā walā ta’āwanū ‘alā al-ismi wa al-’udwān*, Allah swt. telah memerintahkan hamba-Nya yang beriman untuk saling membantu dalam perbuatan baik dan meninggalkan kemungkarannya yang merupakan ketakwaan. Dan Allah swt. melarang untuk saling mendukung kebatilan dan bekerjasama dalam perbuatan dosa dan perkara haram.

Al-Akhfasy mengemukakan, firman Allah ini terpisah dari firman Allah sebelumnya. Karena perintah untuk saling tolong-menolong dalam mengerjakan kebaikan dan takwa ini merupakan perintah bagi seluruh manusia. Yakni hendaknya sebagian manusia menolong sebagian yang lain. Berusaha untuk mengerjakan apa yang Allah swt. perintahkan dan mengaplikasikannya dan menjauhi apa yang Allah swt. larang dan menghindarinya.<sup>88</sup> Penakwilan ini sesuai dengan apa yang disabdakan Rasulullah Muhammad saw. dalam hadisnya

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ . . . : فَقَالَ إِنَّ الدَّالَّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ. (رواه الترمذی)<sup>89</sup>

Artinya:

Dari Anas Ibn Mālik dia berkata: Nabi bersabda: “Sesungguhnya orang yang menunjukkan kepada kebaikan sama seperti orang yang melakukannya”. (HR Al-Tirmizi)

Dikatakan juga, “Orang yang menunjukkan kepada keburukan adalah seperti orang yang melakukannya.”<sup>90</sup>

Ibn al-Qayyim menilai ayat tersebut memiliki urgensi tersendiri. Beliau menyatakan bahwa ayat ini mencakup semua jenis bagi kemaslahatan para hamba, di

<sup>88</sup>Lihat Syaikh Imām al-Qurṭūbi, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, terj. Ahmad Khotib, *Tafsir Al Qurthubi*, jil. VI (Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), h. 114.

<sup>89</sup>Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn Saurah Ibn Mūsā Ibn al-Ḍahhāk, *Kitab Tirmidzi*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM], PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss), (t.th.), hadis no. 2594.

<sup>90</sup>Lihat Syaikh Imām al-Qurṭūbi, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, jil. VI, h. 115.

dunia maupun akhirat, baik antara mereka dengan sesama, ataupun dengan Tuhannya. Sebab seseorang tidak luput dari dua kewajiban; kewajiban individualnya terhadap Allah swt. dan kewajiban sosialnya terhadap sesamanya.<sup>91</sup>

Selanjutnya, beliau mengemukakan bahwa hubungan seseorang sesama dapat terlukis pada jalinan pergaulan, saling menolong dan persahabatan. Hubungan ini harus terjalin dalam rangka mengharap rida Allah swt. dan menjalankan ketaatan kepada-Nya. Itulah puncak kebahagiaan seorang hamba, yakni tidak ada kebahagiaan kecuali dengan mewujudkan hal tersebut dan itulah kebaikan serta ketakwaan yang merupakan esensi dari agama ini.<sup>92</sup>

Al-Māwardi mengemukakan dengan stegmen yang sama, bahwa Allah swt. menganjurkan untuk saling menolong dalam kebaikan dengan beriringan dengan ketakwaan kepada-Nya. Sebab dalam ketakwaan, terkandung rida Allah swt. Sementara saat berbuat baik, orang-orang akan menyukai (meridai)nya pula. Barang siapa memadukan antara rida Allah dan rida manusia, sungguh kebahagiaannya telah sempurna dan kenikmatan baginya sudah melimpah.<sup>93</sup>

Perintah tolong-menolong dalam mengerjakan kebaikan dan takwa adalah termasuk pokok-pokok petunjuk sosial dalam al-Qur'an. Karena ia mewajibkan kepada manusia agar saling memberi bantuan satu sama lain dalam mengerjakan apa saja yang berupa bagi umat manusia, baik pribadi maupun kelompok, baik dalam perkara agama maupun dunia, juga dalam melakukan setiap perbuatan takwa yang dengan itu mereka mencegah terjadinya kerusakan dan bahaya yang mengancam keselamatan mereka.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Kebaikan dan Ketakwaan", h. 7.

<sup>92</sup>Lihat Abu Minhal, "Saling Menolong dalam Mewujudkan Kebaikan dan Ketakwaan", h. 8.

<sup>93</sup>Lihat Syaikh Imām al-Qurṭūbi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, jil. VI, h. 115.

<sup>94</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. VI, h. 81.

Ibn Khuwaizimandad mengemukakan, tolong-menolong dalam mengerjakan kebajikan dan takwa dapat dilakukan dengan berbagai cara. Wajib bagi seorang alim (berilmu) untuk menolong dengan ilmunya dengan cara mengajarkannya. Orang yang kaya wajib menolong mereka dengan hartanya. Adapun seorang pemberani, wajib memberikan pertolongan di jalan Allah dengan keberaniannya. Dalam hal ini, kaum muslim hendak saling membantu, bahu-membahu layaknya tangan yang satu. Selanjutnya ia mengutip HR Abū Dāud yang artinya; “Kaum muslimin itu setara darahnya; orang-orang yang lemah (di antara) mereka berjalan di bawah perlindungan mereka (orang-orang yang kuat), dan mereka adalah penolong bagi selain mereka.” Dalam hal ini, mereka wajib berpaling dari orang yang sewenang-wenang, tidak menolongnya dan mengembalikan apa yang menjadi kewajibannya atau mengembalikan kepada orang yang berhak menerimanya.<sup>95</sup>

Asal kata *lā ta'āwanū* yang dikandung QS Al-Māidah/5: 2 adalah *lā tata'āwanū*, namun kemudian pada ayatnya salah satu *ta*'nya dihilangkan untuk meringankan. Hal ini menunjukkan adanya makna majaz yang disampaikan yaitu pelanggaran diakhirkan daripada perintah yang semestinya didahulukan, tiada lain agar cepat ditanggapi apa-apa yang dikehendaki oleh esensi sebuah ayat. Dimana tujuan esensialnya adalah keharusan meninggalkan kerja sama dalam berbuat dosa dan pelanggaran agar ia menghasilkan kerja sama dalam kebaikan dan ketakwaan.<sup>96</sup>

Imam Aḥmad dan al-Daramī telah meriwayatkan dari Wābiṣah Ibn Ma'bad al-Juhanni, bahwa dia berkata: “Pernah suatu waktu saya datang kepada Rasulullah saw.”

---

<sup>95</sup>Lihat Syaikh Imām al-Qurtūbi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, jil. VI, h. 115-116.

<sup>96</sup>Lihat Ismā'īl Ḥaqqi al-Buruswi, *Tafsīr Ruḥ al-Bayān*, jil. VI, h. 127.

Kemudian beliau mengatakan kepadaku: “Kamu datang untuk menanyakan kebaikan dan dosa?” Saya jawab: “Benar.”<sup>97</sup> Maka Rasulullah Muhammad saw. bersabda

عَنْ وَابِصَةَ الْأَسَدِيِّ قَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنِي . . . وَيَقُولُ يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ الْبِرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوُكَ. (رواه أحمد)<sup>98</sup>

Artinya:

Dari Wābiṣah al-Asadi, ‘Affān berkata; beliau (Rasulullah saw.) bersabda: “Wahai Wābiṣah, mintalah petunjuk pada hati dan jiwamu, -beliau mengulanginya tiga kali-. Kebaikan itu adalah sesuatu yang dapat menenangkan dan menentramkan jiwa. Sedangkan keburukan itu adalah sesuatu yang meresahkan hati dan menyesakkan dada, meskipun manusia memberimu fatwa dan membenarkanmu.” (HR Aḥmad)

Pada hadis di atas, Wābiṣah memang datang untuk menanyakan hal tersebut, dan Nabi Muhammad saw. ternyata sudah tahu apa yang terbesik dalam hatinya, kemudian beliau kabarkan hal itu padanya.<sup>99</sup>

Dalam hadis lain dijelaskan bahwa kebaikan adalah bagian dari sedekah, sebagaimana sabda Rasulullah Muhammad saw.

سَعِيدُ بْنُ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ صَدَقَةٌ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَجِدْ قَالَ فَيَعْمَلُ بِيَدَيْهِ فَيَنْفَعُ نَفْسَهُ وَيَتَصَدَّقُ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَوْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُعِينُ ذَا الْحَاجَةِ الْمَلْهُوفَ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيَأْمُرُ بِالْخَيْرِ أَوْ قَالَ بِالْمَعْرُوفِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُمْسِكُ عَنِ الشَّرِّ فَإِنَّهُ لَهُ صَدَقَةٌ.

Artinya:

Sa‘īd Ibn Abū Burdah Ibn Abū Mūsā al-Asy‘arī berkata; Nabi saw. bersabda: “Wajib bagi setiap muslim untuk bersedekah.” Para sahabat bertanya; “Bagaimana jika ia tidak mendapatkannya?” Beliau bersabda: “Berusaha dengan tangannya, sehingga ia bisa memberi manfaat untuk dirinya dan bersedekah.” Mereka bertanya; “Bagaimana jika ia tidak bisa melakukannya?” Beliau bersabda: “Menolong orang yang sangat memerlukan bantuan.” Mereka bertanya; “Bagaimana jika ia tidak bisa melakukannya?” Beliau bersabda: “Menyuruh untuk

<sup>97</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. VI, h. 81. Lihat pula Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Hanbāl Ibn Ḥilāl Ibn Asad, *Kitab Abu Daud*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM], PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss), (t.th.), hadis no. 17320.

<sup>98</sup>Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Hanbāl Ibn Ḥilāl Ibn Asad, *Kitab Abu Daud*, hadis no. 17320.

<sup>99</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. VI, h. 81.

melakukan kebaikan atau bersabda; menyuruh melakukan yang ma'ruf' dia berkata; "Bagaimana jika ia tidak dapat melakukannya?" Beliau bersabda: "Menahan diri dari kejahatan, karena itu adalah sedekah baginya."

Selain itu, bahkan terdapat hadis nabi yang menjelaskan orang yang mengajak kepada kebaikan saja bisa menjadi amal jariyah baginya. Sebagaimana sabdanya

مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ اتَّبَعَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ اتَّبَعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ آثَامَهُمْ شَيْئًا.<sup>100</sup>

Artinya:

Siapa yang mengajak kepada kebaikan, petunjuk maka ia mendapat sebanyak pahala yang mengikutinya hingga hari kiamat, tidak mengurangi dari pahala mereka sedikitpun, dan siapa yang mengajak kepada kesesatan (kejahatan) ia mendapat dosa sebanyak dosa yang mengikutinya hingga hari kiamat tidak mengurangi dosa mereka sedikitpun.

Terdapat pula dalam hadis qudsi bahwa kebaikan lebih mulia dari kejahatan di mana Allah mencatat suatu kebaikan bagi seorang yang ingin berbuat baik walau baru dalam keinginan semata. Sebagaimana firman-Nya dalam sabda Rasulullah Muhammad saw

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبْتُهَا لَهُ حَسَنَةً فَإِنْ عَمِلَهَا كَتَبْتُهَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِ مِائَةٍ ضِعْفٍ وَإِذَا هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ أَكْتُبْهَا عَلَيْهِ فَإِنْ عَمِلَهَا كَتَبْتُهَا سَيِّئَةً وَاحِدَةً. (رواه مسلم)<sup>101</sup>

Artinya:

Dari Abū Hurairah dari Rasulullah saw., "Allah berfirman: Apabila hamba-Ku berkeinginan untuk kebaikan namun belum melakukannya maka Aku menuliskannya sebagai satu kebaikan, maka jika dia melakukannya maka Aku menuliskannya sebagai sepuluh kebaikan hingga tujuh ratus kali lipat. Dan apabila dia berkeinginan untuk kejelekan dan dia melakukannya maka Aku tidak mencatatnya sebagai dosa, namun jika dia mengamalkannya maka Aku menuliskannya sebagai satu kejelekan."

<sup>100</sup> Ibn Kašīr, *Muktaṣar Tafsīr Ibn Kašīr*, terj. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsīr Ibnu Katsier*, jil. III (Cet. I; Kuala Lumpur: Victory Agencie, 1988), h. 9.

<sup>101</sup> Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim Ibn Kausyaz al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Kitab Muslim*, hadis no. 184.

Hikmah yang dapat dipetik pada ayat ini bahwa tolong-menolong merupakan nurani kemasyarakatan dalam berbagai bentuk yang berbeda bagi seluruh makhluk hidup, karena hal itu merupakan jalan keberlangsungan eksistensi dirinya.<sup>102</sup>

Sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa al-Marāgi mengatakan, tolong-menolong dalam mengerjakan kebajikan dan takwa adalah termasuk pokok-pokok petunjuk sosial dalam al-Qur'an. Hal ini menurut Quraish Shihab merupakan prinsip dasar dalam menjalani kerjasama dengan siapapun. Karena ia mewajibkan kepada manusia agar saling memberi bantuan satu sama lain dalam mengerjakan apa saja yang berupa bagi umat manusia, baik pribadi maupun kelompok, baik dalam perkara agama maupun dunia, juga dalam melakukan setiap perbuatan takwa yang dengan itu mereka mencegah terjadinya kerusakan dan bahaya yang mengancam keselamatan mereka.<sup>103</sup>

Dalam al-Qur'an mengisahkan tentang kehidupan bangsa semut, yang saling bahu-membahu demi keberlangsungan hidupnya dengan saling menolong dan bekerja sama. Luqmān al-Ḥakīm memetik pelajaran darinya kemudian menasehati anaknya, “wahai anakku, janganlah kamu jadikan semut lebih pandai darimu, ia mengumpulkan makanannya dari musim panas hingga musim dingin.”<sup>104</sup>

Selain itu, kisah Nabi Sulaiman a.s. dan para tentaranya ketika akan melewati lembah terdapat suatu wilayah yang di dalamnya banyak semut, sedangkan Nabi Sulaiman dan para tentaranya tidak menyadari adanya semut di wilayah itu. Kemudian salah satu semut merasa bahwa bahaya sedang mendekatinya, maka ia berteriak kepada

---

<sup>102</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭi Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Umma Farida (Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), h. 374.

<sup>103</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāgi, jil. VI, *Tafsīr al-Marāgi*, h. 81.

<sup>104</sup>Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭi Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 375. Lihat pula M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. III, h. 13.



bangsanya agar mereka dapat mencari perlindungan.<sup>105</sup> Sebagaimana yang dikisahkan dalam QS Al-Naml/27: 18-19

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَأْتِيهَا النَّمْلُ أَخْلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا تَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ.

Terjemahnya:

Hingga apabila mereka sampai di lembah semut berkatalah seekor semut: Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari. Maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdoa: “Ya Tuhanku berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh.”<sup>106</sup>

Demikian pula, dengan serombongan lebah yang bekerja sama dengan teliti lagi cermat dalam menunaikan kewajibannya, mengatur rumahnya dan memakmurkan sarangnya, supaya memungkinkan mereka untuk menunaikan tugas-tugasnya dalam memproduksi minuman,<sup>107</sup> sebagaimana yang dideskripsikan oleh Allah swt. dalam QS Al-Nahl/16: 69

... تَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ...

Terjemahnya:

... Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia ...<sup>108</sup>

Oleh karena itu, Allah swt. berbicara kepada mereka sebagaimana Dia berbicara kepada para nabi.

<sup>105</sup>Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 375.

<sup>106</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. VII (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 183.

<sup>107</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 375-376.

<sup>108</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. V (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 343.



وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ.

Terjemahnya:

Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: “Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibuat manusia.”

Manusia yang merupakan junjungan (penguasa) dari segala makhluk hidup diwajibkan untuk dapat saling tolong-menolong dan bekerja sama secara lebih kuat dan mendalam, karena dengan kedua hal tersebut, itu lebih baik bagi orang yang mengetahui bahwa kebersamaan jauh lebih baik daripada memisahkan diri.

Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, dalam *pappaseng* (wasiat) Bugis sebagaimana yang pernah diungkapkan Kajao Laliddong dari esensi persatuan di atas ia mengibaratkan sebuah lidi, dengan mengatakan: “*Seddi adidi keminang merenni, narekko maegani sipulung, de’ nariulle poloi, tenripoadani narekko tau maega masseddi*”,<sup>109</sup> dalam terjemahan bebas bahwa satu lidi terlampau kecil, namun jika terikat dalam jumlah yang banyak maka tidak dapat dipatahkan, terlebih-lebih jikalau tersebut diumpamakan sekelompok orang yang bersatu.

Selain itu, tolong-menolong juga lebih bermanfaat daripada perpecahan individu, mengingat karakter kehidupan ini menunjukkan adanya perbedaan tingkatan antara manusia dalam bakat dan kemampuan, usaha dan kekuatan, maka di antara mereka terdapat orang yang kuat dan lemah, yang sehat dan sakit, yang mampu dan tidak, sehingga apabila seluruhnya dapat saling menolong dan mau bekerja sama, maka kebutuhan itu akan terpenuhi dan kerancuan akan sirna.

Teladan yang baik dapat diperoleh dari kepribadian para nabi dan rasul yang telah Allah pilih untuk menyampaikan risalah-Nya dan diberikan kelebihan kepada mereka atas manusia lainnya.

---

<sup>109</sup>Lihat Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone, *Sejarah Bone* (Watampone: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, 2007), h. 35.

Seperti *Nabiyullāh* Mūsā a.s. yang diberikan keistimewaan berupa kesempatan untuk berbicara langsung dengan Allah swt. ketika ia diperintahkan olehnya untuk pergi menemui Fir'aun dan menyampaikan risalah-Nya, namun yang dilakukan Mūsā adalah memohon kepada Allah untuk melapangkan dadanya, memudahkan urusannya dan menjadikan saudaranya yang bernama Hārūn sebagai sekutu yang dapat membantunya untuk menegakkan risalah-Nya itu.<sup>110</sup> Sebagaimana yang diabadikan dalam QS Tāhā/20: 25-32

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي. وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي. هَارُونَ أَخِي. اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي. وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي.

Terjemahnya:

Berkata Mūsā: “Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku, dan jadikanlah untukku seorang pembantu dari keluargaku, (yaitu) Hārūn, saudaraku, teguhkanlah dengan dia kekuatanku, dan jadikanlah dia sekutu dalam urusanku.”<sup>111</sup>

Allah mengabulkan permohonan Mūsā, QS Tāhā/20: 36

قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَمُوسَى.

Terjemahnya:

Allah berfirman: “Sesungguhnya telah diperkenankan permintaanmu, hai Mūsā.”<sup>112</sup>

Dalam dunia Islam bahkan non-Islam pun sangat membutuhkan sikap atau perilaku menolong dalam segala sesuatu, karena manusia adalah makhluk sosial yang tidak bisa hidup secara individual, maka dengan cara saling menolong dan bekerja sama manusia dapat hidup berinteraksi dan bersosialisasi. Di samping itu, dengannya manusia dapat mengerti tentang sebuah toleransi dan hidup berkerukunan, tidak hanya dalam

<sup>110</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 376.

<sup>111</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. VI (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 128.

<sup>112</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. II, h. 135.

lingkup sekolah dan masyarakat bahkan dalam lingkup hubungannya dengan bertetangga dengan negara-negara lain.

b. Kata *Naṣr*

Kata *naṣr* (نَصْر) dalam al-Qur'an dengan berbagai bentuknya disebutkan sebanyak 62 kali.<sup>113</sup> Salah satu firman-Nya yakni terdapat dalam QS Al-Ṣāff/61: 14

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا اَنْصَارَ اللّٰهِ كَمَا قَالَ عِيسٰى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيْنَ مَنْ اَنْصَارِيْٓ اِلٰى اللّٰهِ قَالَ الْحَوَارِيُّوْنَ نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰهِ فَاَمَنْتَ طٰٓئِفَةٌ مِّنْ بَنِيْٓ اِسْرَٔءِيْلَ وَكَفَرْتَ طٰٓئِفَةٌۭ فَاَيَّدْنَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا عَلٰى عَدُوِّهِمْ فَاَصْبَحُوْا ظٰلِمِيْنَ

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penolong (agama) Allah sebagaimana 'Isā Ibn Maryam telah berkata kepada pengikut-pengikutnya yang setia: "Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku (untuk menegakkan agama) Allah?" Pengikut-pengikut yang setia itu berkata: "Kamilah penolong-penolong agama Allah", lalu segolongan dari Bani Israil beriman dan segolongan lain kafir; maka Kami berikan kekuatan kepada orang-orang yang beriman terhadap musuh-musuh mereka, lalu mereka menjadi orang-orang yang menang.

*Yā ayyuhallāzīna āmanū kūnū anṣārallāh* (Hai orang-orang yang beriman jadilah kalian penolong-penolong Allah) yakni agama-Nya; yang dimaksud ialah sebagaimana yang telah dikatakan oleh kaum Hawari. Pengertian ini disimpulkan dari ayat selanjutnya, yaitu *qāla 'Isā Ibn Maryam li al-ḥawāriyyūn* ('Isā putera Maryam berkata kepada pengikut-pengikutnya yang setia). "*Man anṣārī ilallāh?*" ("Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku untuk menegakkan agama Allah?") yakni di antara orang-orang yang bersamaku. *Qāla al-ḥawāriyyūn* (Pengikut-pengikut yang setia itu berkata) "*naḥnu anṣārullāh*" ("kamilah penolong-penolong agama Allah") penolong-penolong itu yakni kaum Hawari.<sup>114</sup>

<sup>113</sup>Lihat Muḥammad Fū'ād 'Abdul Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'ān al-Karīm*, h. 874-876.

<sup>114</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz I, h. 458.

*Fa'āmanat ṭā'ifah min banī Isrā'īl* (lalu segolongan dari Bani Israel beriman) kepada Nabi 'Īsā, dan mereka mengatakan, bahwa Nabi 'Īsā itu adalah hamba Allah yang kemudian diangkat naik ke langit. *Wa kafarat ṭā'ifah* (dan segolongan yang lain kafir) karena mereka telah mengatakan, bahwasanya Nabi 'Īsā itu adalah anak Allah, yang kemudian diangkat ke langit ke sisi-Nya.<sup>115</sup>

Pada akhirnya kedua golongan tersebut berperang, dan pertolongan Allah datang sebagaimana firman-Nya; *fa ayyadna al-lazīna āmanū 'alā 'uduwwihim* (maka Kami berikan kekuatan), Kami jadikan kuat orang-orang yang beriman di antara dua golongan tersebut, *'alā 'uduwwihim* (terhadap musuh-musuh mereka) yakni golongan yang kafir, *fa aṣbahū ṣāhirīn* (lalu mereka menjadi orang-orang yang menang) yakni orang-orang mukminlah yang memperoleh kemenangan.<sup>116</sup>

Pada firman Allah, *yā ayyuhallazīna āmanū kūnū anṣārallāh* (Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penolong Allah) terdapat perbedaan bacaan (*qirā'ah*) dikalangan ulama. Mayoritas ahli *qirā'ah* Madinah dan Basrah membacanya *kūnū anṣārā lillāh*, sedangkan ahli *qirā'ah* Kufah membacanya dalam bentuk *idāfah* yakni *kūnū anṣārallāh*. Perbedaan dari bacaan ini menurut al-Ṭabarī tidak ada masalah, keduanya benar dan maknanya pun *ṣahīh*.<sup>117</sup>

Arti dari ayat tersebut, wahai orang-orang yang beriman, jadilah kalian penolong Allah, sebagaimana ketika 'Īsā a.s. berkata kepada Hawari, *man anṣārī ilallāh* (siapaakah yang akan menjadi penolong-penolongku [untuk menegakkan agama] Allah?)<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz I, h. 458.

<sup>116</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz I, h. 458.

<sup>117</sup>Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur'ān*, terj. Akhmad Afandi, *Tafsir Ath-Ṭabari*, jil. XXV (Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), h. 23.

<sup>118</sup>Quraish Shihab menjelaskan, ayat 9 yang lalu menyebutkan bahwa Allah hendak memenangkan agama-Nya dan menyempurnakan cahaya-Nya, selanjutnya pada ayat 10 dan 11

Pada esensinya Allah memang tidak membutuhkan petolongan, namun ungkapan yang seperti ini adalah guna untuk membangkitkan semangat orang-orang mukmin supaya lebih mendekatkan diri kepada Allah. Orang yang beriman kepada-Nya mesti tidaklah berfikir bahwa Allah memerlukan bantuan, namun yang harus digaris bawahi adalah menolong agama-Nya. Karena bagaimanapun situasi dan kondisinya kebenaran yang diwahyukan Allah perlu diperjuangkan dan dipertahankan, karenanya orang yang menyediakan diri menolong dan membela agama Allah itu disamping sebagai wujud iman kepada-Nya juga diberi tata kehormatan oleh Allah sendiri, yaitu golongan *anṣārullāh*.<sup>119</sup>

Sebagaimana kata *kūnū anṣārallāh* dalam *Tafsir Al-Mishbāh*, ditujukan kepada orang-orang beriman dari umat Nabi Muhammad saw. perintah ini bisa dipahami dalam arti berjihad melawan musuh dengan cara apapun, bisa juga diartikan perintah untuk tabah menghadapi gangguan kaum kafir. Dikatakan demikian, sebagaimana Quraish Shihab mengutip pendapat Ibn ‘Āsyūr karena pada ayat yang mendahuluinya yang terdapat pada ayat 11 dari QS Al-Šāff/61 adanya perintah untuk berjihad, sehingga tentu yang diperintahkan di sini berbeda dengan yang lalu itu. Ketabahan menghadapi gangguan dan keteguhan melaksanakan tuntunan agama dalam kondisi yang demikian itu sejalan dengan apa yang dialami oleh pengikut-pengikut Nabi ‘Īsā a.s., dimana mereka tidak melakukan jihad melainkan mereka tabah dan sabar sehingga mereka memperoleh kemenagngan yakni adanya kebebasan beragama hingga Allah mengutus

---

mengisyaratkan bahwa kehendak tersebut Allah wujudkan melalui jihad orang-orang beriman, kemudian disusul oleh ayat 12 dan 13 dengan uraian tentang ganjaran yang disiapkan Allah kepada mereka yang berjihad di jalan Allah. Setelah penjelasan-penjelasan tersebut kini Allah mengundang orang-orang beriman untuk berjuang menolong agama Allah untuk membuktikan kebenaran iman mereka sekaligus guna terlaksananya kehendak-Nya itu. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. XIV (Cet. I; Ciputat: Lentera Hati, 2001), h. 209.

<sup>119</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. IX (Cet. VII; Singapura: Kerjaya Print Pte Ltd, 2007), h. 7350.

Nabi Muhammad saw. membawa Islam yang berfungsi menggantikan ajaran ‘Īsā a.s. itu.<sup>120</sup>

Ibn Kašīr mengemukakan, bahwa Allas swt. berfirman dengan memerintahkan kepada hamba-hamba-Nya yang beriman, hendaklah mereka itu menjadi penolong-penolong agama Allah dalam segala keadaan, baik dengan lisan, perbuatan bahkan sampai mengorbankan jiwa dan harta benda yang dimiliki. Dan hendaknya pula memenuhi seruan Allah dan rasul-Nya, sebagaimana kaum Hawari yang telah memenuhi seruan Nabi ‘Īsā a.s.<sup>121</sup>

Adapun al-Ṭabāṭabā‘ī dalam *Tafsir Al-Misbah*, memahaminya bahwa kata *kūnū anṣārallāh* adalah para pembela rasul Allah.<sup>122</sup> Makna ini sejalan dengan kalimat sesudahnya yakni *qāla ‘Īsā Ibn Maryam li al-ḥawāriyyūn* (‘Īsā putera Maryam berkata kepada pengikut-pengikutnya yang setia). Dengan demikian yang dituntut dari kaum muslim adalah menjadi pembela-pembela Nabi Muhammad saw. dalam menyebarkan dakwah dan menegakkan kalimat hak dengan berjihad dan itulah makna iman kepada Nabi Muhammad saw.<sup>123</sup>

Kata *al-ḥawāriyyūn* adalah bentuk jamak dari kata *al-ḥawārī*, dengan *menfathāhkan* huruf ‘*ha*’ dan *mensukūnkan* huruf ‘*wāu*’. Ulama berpendapat bahwa kata ini bukan dari produk bahasa Arab, tetapi dari bahasa Habasyah (Ethiopia) yakni

---

<sup>120</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. XIV, h. 210.

<sup>121</sup>Lihat al-Imām Abū Fīda Ismā‘īl Ibn Kašīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, terj. Bahrūn Abu Bakar dan H. Anwar Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Kašīr*, juz XXVIII (Cet. III; Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2011), h. 244.

<sup>122</sup>Sebagaimana pula yang diungkapkan oleh Abū Bakar Jabīr, bukan hanya dimaksudkan untuk menolong Allah dengan membela agamanya mealainkan juga membela orang yang membawa risalah agama tersebut yakni para nabi dan para wali Allah. Lihat Syaikh Abū Bakar Jabīr al-Jazairī, *Aisar al-Tafāsīr li al-Kalāmi al-‘Alīyyi al-Kabīr*, terj. M. Azhari Hatim dan Abdurrahim Mukti, *Tafsir Al-Qur’an Al-Aisar*, jil. II (Cet. II; Jakarta: Darus Sunnah, 2011), h. 429.

<sup>123</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. XIV, h. 210.



*hawāriya* yang berarti sahabat yang sangat tulus atau teman sejati, yang telah diadopsi kedalam bahasa Arab. Ada juga yang menyatakan kata ini berasal dari kata *al-ḥūr* (الْحُور) yang berarti putih dan sangat murni.<sup>124</sup> Mereka dinamai demikian, karena putih dan sucinya kalbu mereka dari aneka noda serta tulusnya persahabat mereka kepada Nabi ‘Īsā a.s. dan mereka merupakan sahabat-sahabat pilihan Nabi ‘Īsā, juga yang paling pertama dan paling dahulu beriman kepada Nabi ‘Īsā, yang berjumlah 12 orang laki-laki.<sup>125</sup>

M. Quraish Shihab mengatakan bahwa Hawari (*hawāriyyūn*) adalah sahabat terdekat ‘Īsā yang mempunyai kekhususan tersendiri daripada sahabat lainnya.<sup>126</sup> Menurut al-Ṭabarī, *hawāriyyūn* adalah kaum setia Nabi ‘Īsā a.s. sebagaimana riwayat-riwayat yang dipaparkan oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya. Dikatakan pula bahwa semua Hawari berasal dari kalangan Quraisy. Ia lanjut mengemukakan, penyebutan *hawāriyyūn* menurut Ibn ‘Abbās karena putihnya pakaian mereka, adapula menyebutnya bahwa mereka adalah para tukang cuci di Nabtiyyah yang sering disebut hawari.<sup>127</sup> Ibn ‘Abbās dalam kutipan al-Ṭabarī menyebut, selain mereka adalah pengikut setia Nabi ‘Īsā mereka juga adalah para muridnya, sebagaimana yang dijelaskan pada pendapat lain, bahwa kata Hawari diambil dari kata *hiwār* yang berarti perbincangan atau diskusi yang dilakukan ‘Īsā yang sering diajaknya bercakap atau bermuḥāwarah.<sup>128</sup>

<sup>124</sup>Lihat Syaikh Abū Bakar Jabīr al-Jazairī, *Aisar al-Tafāsir li al-Kalāmi al-Aliyyi al-Kabīr*, jil. II, h. 432. Lihat pula M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. XIV, h. 211.

<sup>125</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn ‘Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, juz I, h. 458. Adapun penyebutan jumlah dari 12 orang tersebut merupakan jumlah yang mayoritas ulama sebutkan dalam kitab tafsirnya.

<sup>126</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. XIV, h. 209.

<sup>127</sup>Lihat Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur’ān*, jil. XXV, h. 24-26.

<sup>128</sup>Lihat Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur’ān*, jil. XXV, h. 27.



Kisah Nabi ‘Īsā a.s. dan kaum *ḥawāriyyūn* tersebut, merupakan hal yang serupa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. kepada orang-orang yang mengaku beriman yang kemudian datang menemui beliau secara diam-diam di Yastrib dalam pertemuan di Aqabah-Mina. Beliau berkata; “Siapakah kiranya yang sudi membelaku, membantu dan menerima aku menumpang, sehingga aku dapat menyampaikan risalah Tuhanku, sedangkan kaum Quraisy selalu saja menghalang-halangiku?”. Lalu orang-orang yang datang itu dari suku ‘Aus dan Khazraj menyediakan diri.<sup>129</sup>

Mereka sediakan harta benda, jiwa, raga dan tenaga untuk membela dan membantu Nabi Muhammad saw. bahkan mereka mempersilahkan pindah ke negeri mereka, *al-Madīnah al-Munawwarah* bahkan ia sampai menyebutnya *Madīnah al-Nabī* sebagai pusat perjuangan Islam. Hingga mereka (Aus dan Khazraj) mendapat nama kemuliaan yaitu golongan *al-Anṣār*.<sup>130</sup>

Orang-orang yang menyediakan diri jadi pembantu-pembantu Allah dan menyatakan kesanggupannya kepada Nabi ‘Īsā a.s. disebut golongan *Ḥawārī*, maka pada kaum Nabi Muhammad saw. disebut golongan *al-Anṣār*. Anṣār sebagai timbalan dari kaum Muḥājirīn, yaitu orang-orang yang hijrah bersama Nabi saw., dari Mekah ke Madinah. Di dalam al-Qur’an tepatnya dalam QS Al-Taubah/9, nama al-Anṣār disebut dua kali yang berjinjingan dengan al-Muḥājirīn, yaitu pada ayat ke-100 dan 117.

Pada firman Allah, *fa’āmanat ṭā’ifah min Banī Isrā’īl wa kafarat ṭā’ifah* (lalu segolongan dari Bani Israil beriman dan segolongan [yang lain] kafir). Dijelaskan bahwa ketika Nabi ‘Īsā telah menyampaikan risalah Allah kepada kaumnya, ia mendapat dukungan dari kaum Hawari, maka segolongan dari kaum Bani Israil ada

---

<sup>129</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. IX, h. 7351. Lihat pula Lihat al-Imām Abūl Fīda Ismā’īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz XXVIII, h. 245-246.

<sup>130</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. IX, h. 7351.

yang mendapat hidayah, dan segolongan yang lain sesat hingga kemudian menyimpang dari apa yang disampaikan ‘Īsā kepada mereka. Bahkan mereka mengingkari kenabiannya dan menuduh ‘Īsā sebagai seorang anak zina yang dilahirkan karena perzinahan ibunya dengan seorang laki-laki, ada pula segolongan dari para pengikutnya yang berpendapat ekstrim hingga mereka meninggikannya lebih dari apa yang diberikan oleh Allah kepadanya, yaitu kenabian ‘Īsā a.s. Hingga akhirnya mereka berpecah belah dalam beberapa aliran dan sekte. Di antara mereka ada yang beranggapan bahwa ‘Īsā adalah anak Allah, yang lainnya mengatakan dia adalah salah satu dari tiga, yaitu Tuhan ayah, Tuhan anak dan *Rūḥ al-Qudūs*. Ada pula yang beranggapan bahwa ‘Īsā-lah Tuhan. Rincian mengenai hal ini telah diterangkan dalam QS Al-Nisā’/4.<sup>131</sup> Bani Israil pada masa ini terpecah menjadi dua golongan, golongan pertama beriman dan membenarkan risalah ‘Īsā dan golongan kedua kafir dan mendustakan Nabi ‘Īsā a.s.

Pada sumber lain, al-Ṭabarī yang mengutip riwayat Ibn ‘Abbās mengemukakan; ketika Allah ingin mengangkat ‘Īsā ke langit, ia terlebih dahulu menemui muridnya dalam sebuah rumah. Mereka berjumlah 12 orang. Lalu Nabi ‘Īsā berkata kepada mereka, “Sungguh akan ada di antara kalian yang kafir kepadaku setelah beriman kepadaku”. Kemudian ia berkata lagi; “Siapa di antara kalian yang bersedia diserupakan dengan diriku dan bersedia dibunuh menggantikanku, selanjutnya dia akan bersamaku (di surga) dan berada pada derajatku?” Di antara mereka, ada yang berdiri dan menjawabnya; “Saya bersedia.” Namun karena dia yang paling muda di antara mereka, Nabi ‘Īsā menyuruhnya duduk kembali. Dan mengulangi pertanyaannya hingga salah satu di antara mereka berdiri dan menyatakan bersedia, lalu Nabi ‘Īsā berkata; “Ya,

---

<sup>131</sup>Lihat al-Imām Abū Fīda Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, juz XXVIII, h. 246. Lihat pula Syaikh Muḥammad ‘Ālī ‘Al-Sābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, terj. KH. Yasin, *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*, jil. II (Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2011), h. 338. Serta Aḥmad Muṭafa al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, terj. Bahrūn Abubakar, *et. al.*, *Terjemah Tafsir al-Maragi*, jil. XXVIII (Cet. II; Semarang: CV. Toha Putra, 1993), h. 147-148.

kamulah orangnya”. Pemuda yang telah bersedia ini, diserupakan dengan ‘Īsā, dan ‘Īsā diangkatlah menuju langit. Lalu kemudian datanglah orang-orang Yahudi yang akan menangkapnya. Mereka menangkap pemuda yang diserupakan itu, lalu dibunuh dan menyalibnya.<sup>132</sup>

Di antara muridnya tersebut ada yang kafir setelah beriman kepadanya. Mereka terpecah menjadi tiga kelompok/golongan. Golongan pertama mengatakan, “Tadinya Allah ada bersama kami sampai batas waktu yang Dia inginkan, kemudia dia naik ke langit.” Mereka ini adalah golongan Ya‘qubiyah. Golongan kedua berkata, “Anak Allah tadinya bersama kami sampai batas waktu yang diinginkan Allah, kemudia dia diangkat ke langit.” Mereka ini adalah golongan Naṭuriyyah. Dan golongan ketiga berkata, “Tadinya ada seorang hamba dan utusan Allah bersama kami, kemudian Allah mengangkatnya kepada-Nya”. Mereka inilah orang-orang Islam.<sup>133</sup>

Selanjutnya dua kelompok kafir itu menyerang golongan Islam dan membunuh mereka, yang pada akhirnya Islam senantiasa terhapus pada masa itu hingga diutusnya kembali seorang Nabi yaitu Muhammad saw.<sup>134</sup>

Sebagaimana kandungan dari firman Allah, *al-lazīna āmanū ‘alā ‘uduwwihim fa aṣḥabū ṣābirīn* (maka Kami berikan kekuatan kepada orang-orang yang beriman terhadap musuh-musuh mereka, lalu mereka menjadi orang-orang yang menang), yaitu

---

<sup>132</sup>Lihat Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur’ān*, jil XXV, h. 27. Lihat pula Lihat al-Imām Abū Fīda Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz XXVIII h. 247.

<sup>133</sup>Lihat Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur’ān*, jil XXV, h. 27-28. Lihat pula Lihat al-Imām Abū Fīda Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz XXVIII h. 248.

<sup>134</sup>Lihat Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur’ān*, jil XXV, h. 28.

dengan mengutus dan memenangkan Nabi Muhammad saw. melawan agama mereka yang kafir, dan mereka menjadi pemenangnya.<sup>135</sup>

Kemenangan tersebut ditandai dengan risalah tauhid yang dibawa oleh Nabi Muhammad yang mengalahkan paham dan sekte-sekte Nasrani, bahwa Nabi 'Īsā bukanlah anak zina, anak Tuhan apalagi sampai dikatakan ia adalah Tuhan, melainkan ia adalah seorang hamba yang juga diutus oleh Allah swt. dalam menegakkan agama-Nya. Dalam sejarah, tercatat begitu banyak para tokoh jazirah Arab, baik kalangan bangsawan, agamais dan lainnya yang mengakui kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad hingga menyatakan diri masuk Islam, di antaranya seperti Najasyi-Raja Habsyi, Adi Ibn Hatim dan saudara perempuannya, yaitu putera-putera dari Hatim al-Ṭāī seorang dermawan masyhur, demikian juga Tamīm al-Darī dan beberapa pendeta Habsyi yang datang sendiri menghadap Rasulullah saw. di Madinah. Sehingga benarlah firman Allah *fa aṣbahū zāhirīn* (lalu mereka menjadi orang-orang yang menang).<sup>136</sup>

Oleh karena itu, ketika Allah swt. mengutus Nabi Muhammad saw. maka pada saat itu, turun pulalah pembenaran dari mereka yang percaya kepada Nabi 'Īsā a.s. yang menjadi hujjah atas mereka yang beriman.<sup>137</sup>

Ayat tersebut di atas mengisyaratkan bahwa Allah swt. memberi kemenangan kepada sahabat-sahabat Nabi 'Īsā a.s. Boleh jadi kemenangan itu mereka peroleh dimasa hidup mereka, lalu setelah kematiannya tidak ada lagi yang gigih memperjuangkan ajaran 'Īsā a.s., nanti setelah 200 tahun lebih barulah mereka bangkit kembali.

---

<sup>135</sup>Lihat Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur'ān*, jil XXV, h. 28.

<sup>136</sup>Lihat Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. IX, h. 7352.

<sup>137</sup>Lihat Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur'ān*, jil XXV, h. 29-30.

Surah ini dibuka dengan pemberitahuan bahwa semua makhluk di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah swt. dimana pada awal surah ini memberi pesan bahwa seyogyanya orang-orang mukmin tidaklah pantas mengatakan sesuatu namun tidak dilaksanakan, padahal Allah menyukai mereka yang bersatu padu dalam berjihad menegakkan agama Allah, sebagai mana pada ayat ini sebagai ayat penutup dari QS Al-Şāff/61, berbicara tentang jihad sambil memberi contoh tentang pengikut-pengikut ‘Īsā a.s. yang setia kepadanya, sebagaimana ucapan mereka yang dibuktikan dengan perbuatannya.<sup>138</sup>

Persesuaian antara perkataan dan perbuatan hanya timbul dari jiwa yang terlatih jujur dan ikhlas. Dengan pendirian yang demikian orang selalu berusaha mempertinggi mutu dirinya. Kejujuran adalah hasil dari iman, dimana pada setiap diri umat Islam melatih dan membersihkan batinnya dengan sifat tersebut. Orang yang mengusahan dirinya agar lebih bersih dan lebih berguna dia akan masuk dalam barisan, yaitu barisan kaum *mu‘minīn*, yang menyatukan tenaga dibawah pimpinan seorang imam. Karena Islam tidaklah menganjurkan untuk berpecah belah, karena perpecahan itu akan menghilangkan kekuatan.

Sebagaimana yang disabdakan Rasulullah Muhammad saw. tentang anjuran untuk bekerja sama dan tidak saling berselisih.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: . . . وَتَطَاوَعَا وَلَا تَخْتَلِفَا.  
(رواه البخارى)<sup>139</sup>

Artinya:

Bahwa Nabi saw. mengutus Mu‘āz dan Abū Mūsā ke negeri Yaman dan Beliau berpesan: . . . bekerja samalah kalian dan jangan berselisih”. (HR Al-Bukhārī)

<sup>138</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. XIV, h. 211.

<sup>139</sup>Muhammad Ibn Ismā‘īl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah Ibn Bardizbah, *Kitab Bukhari*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM], PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss), (t.th.), hadis no. 2811.

Orang-orang muslim, pada masa-masa pertama telah mampu bersatu padu dalam mengerjakan amal ma'ruf, saling menolong dalam melakukan kebaikan juga takwa, tanpa memerlukan suatu ikatan perjanjian. Pada waktu ini, mereka cukup diikat dengan hanya janji dan sumpah kepada Allah saja, tidak perlu yang lain-lain.<sup>140</sup> Akan tetapi, pada masa-masa berikutnya, sebagian orang melanggar janjinya, maka perlu diadakan organisasi-organisasi untuk menghimpun kelompok-kelompok kaum muslim, dan mendorong mereka menegakkan kewajiban ini, yaitu tolong-menolong mengerjakan kebaikan dan takwa.

Di zaman Rasulullah Muhammad saw. perkumpulan (organisasi) tidak perlu, apa yang beliau pimpinkan ditaati oleh para sahabat. Sebab masyarakat dipimpin langsung oleh beliau sendiri yang menjadi sentralitas dakwah dan menjadi suri teladan bagi masyarakat Arab kala itu. Dengan ini masyarakat Rasul itu sendiri adalah sebuah perkumpulan.

Akan tetapi dalam perjalanan sejarah Islam bertemu suatu masa yang gerak kebangkitan kebajikan hanya bergantung pada keadaan bersama. Misalnya tatkala Nusantara dijajah oleh bangsa Belanda dimana salah satu misinya untuk menyebar ajaran Kristen yang tentu berbeda dari apa yang dianut oleh mayoritas penduduk Nusantara (Indonesia) kala itu.<sup>141</sup> Namun karena kesadaran umat Islam di Nusantara maka terbentuklah *jam'iyah*; perkumpulan untuk kemudian saling bekerjasama, gotong royong dan tolong-menolong terutama dalam penegakan syariat Islam.<sup>142</sup> Betapa besar jasa dari organisasi-organisasi masyarakat Islam sebagai kelompok atau organisasi

---

<sup>140</sup>Lihat Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, jil. VI, h. 81-82.

<sup>141</sup>Penyebaran ajaran itu disebut misionaris (penyebarkan agama). Dalam bahasa Belanda disebut *zendeling* (pengutusan). Pada dasarnya misionaris adalah seorang pendakwah katolik sedangkan *zending* adalah pendakwah protestan, keduanya ditujukan untuk penyebaran agama Kristen di seluruh dunia. Lihat "Misionaris", *Wikipedia*. <http://id.m.wikipedia.org/wiki/Misionaris> (27 Juni 2019).

<sup>142</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsīr Al-Azhar*, jil. III, h. 1600.

dalam menanamkan pengaruh kebajikan Islam di tanah air, seperti dengan berdirinya Perserikatan Islam (Persis), Masyumi dan lain-lain.

Untuk memahami ayat ini lebih mendalam, dapat diperhatikan ayat 38 dari QS Al-Syurā'/42. Dalam ayat ini sangat jelas awal dari tumbuhnya masyarakat Islam. Yaitu, ditandai dengan timbulnya orang-orang yang sudi menyambut segala perintah Allah, sebagai bukti dasar mereka adalah meneggakkan salat. Tentu saja salat itu dilakukan secara bersama (berjamaah),<sup>143</sup> ketika telah selesai mereka duduk sejenak untuk melakukan musyawarah, memecahkan persoalan-persoalan dan mencari kata mufakat. Dalam hal berinfak dan sedekah, mereka tidak keberatan selama hal tersebut adalah bagian membelanjakan harta demi mendapat rida Allah swt. Mereka tidak merasa keberatan mengeluarkan nafkah belanja tersebut, sebab hati mereka telah terikat kepada Allah karena penegakan salat dan terikat bermasyarakat dengan adanya kebersamaan dalam berjamaah.<sup>144</sup>

Maka ayat ini, menurut Hamka menjadi alasan untuk menganjurkan adanya perkumpulan-perkumpulan dengan tujuan yang baik, laksana organisasi persahabatan dan menjadikan masjid sebagai pusat organisasi.

<sup>143</sup>Salat berjamaah adalah wajib terutama kaum laki-laki, sebagaimana hadis Rasulullah saw. dalam *Abū Dāūd*, bab tentang Teguran Keras Meninggalkan Salat Jamaah

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ حَافِظُوا عَلَيَّ هَؤُلَاءِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ حَيْثُ يُنَادِي بِهِنَّ فَإِنَّهُنَّ مِنْ سُنَنِ الْهَدَى وَإِنَّ اللَّهَ شَرَعَ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُنَنِ الْهَدَى وَلَقَدْ رَأَيْنَا وَمَا يَتَخَلَفُ عَنْهَا إِلَّا مُتَافِقٌ بَيْنَ التَّفَاقِ وَلَقَدْ رَأَيْنَا وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيُهَادِيَ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ حَتَّى يَقَامَ فِي الصِّفِّ وَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَلَهُ مَسْجِدٌ فِي بَيْتِهِ وَلَوْ صَلَّيْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ وَتَرَكْتُمْ مَسَاجِدَكُمْ تَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَوْ تَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَكُفَرْتُمْ. (رواه أبوداود)

Artinya:

‘Abdullāh Ibn Mas‘ūd berkata; Peliharalah dengan baik lima salat ini ketika dikumandangkan azan, karena sesungguhnya lima salat jamaah itu termasuk di antara sunnah (jalan) hidayah dan sesungguhnya Allah telah mensyariatkan jalan-jalan petunjuk kepada Nabi-Nya saw. dan sungguh kami menganggap, bahwa tidak seorang pun yang meninggalkan salat berjamaah, kecuali orang munafik yang jelas kemunafikannya. Seingatku, dahulu seseorang (di antara kami) biasa dituntun (dipapah) antara dua orang di kanan kirinya, sampai dia diberdirikan di saf salat. Tidak ada seorang pun di antara kalian, kecuali mempunyai masjid (tempat salat) di dalam rumahnya. Seandainya kalian mengerjakan salat di rumah kalian dan meninggalkan masjid-masjid kalian, berarti kalian telah meninggalkan sunnah-sunnah Nabi saw. dan jika kalian telah meninggalkan sunnah Nabi kalian, niscaya kalian telah kafir. (HR Abū Dāūd).

Lihat Sulaimān Ibn al-Asy‘ās Ibn Ishāq Ibn Basyīr Ibn Syadād, *Kitab Abu Daud*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM], PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss), (t.th.), hadis no. 463.

<sup>144</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. III, h. 1600.



Namun dewasa ini, sudah jarang sekali melihat orang yang mau menolong sesamanya dalam menegakkan kebajikan kalau tidak ada ikatan janji.<sup>145</sup> Oleh karenanya, diadakannya organisasi-organisasi seperti yang berkembang dewasa ini pada umumnya menjadi salah satu syarat yang padanya tergantung terlaksananya kewajiban ini.

Padahal Rasulullah saw. sangat menekankan untuk saling menolong. Di zaman jahiliah ada semboyan yang sangat populer yaitu

أَنْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا.<sup>146</sup>

Artinya:

Tolonglah saudaramu, baik itu menganiaya maupun dianiaya.

Semboyan ini sudah menjadi simbol kebanggan jahiliah dan fanatisme kebangsaan, dimana tolong-menolong dalam perbuatan dosa dan pelanggaran lebih dekat dan lebih kuat daripada tolong-menolong dalam kebajikan dan takwa. Mereka juga biasa mengadakan janji setia untuk bahu-membahu dalam kebatilan demi menghadapi kebenaran, jarang sekali pada zaman jahiliah mengadakan janji setia dalam membela kebenaran. Beginilah tabiat lingkungan masyarakat yang tidak berhubungan dengan Allah, yaitu masyarakat yang tradisi dan akhlaknya tidak berpijak pada *manhaj* Allah swt. Semua itu mencerminkan prinsip jahiliah yang terkenal “Tolonglah saudaramu baik ia menganiaya ataupun dianiaya.” Ini merupakan prinsip yang oleh penyair jahili dikemas dalam bentuk lain dengan mengatakan “Aku adalah seorang prajurit, jika engkau melanggar aku pun melanggar dan jika engkau lurus dalam peperangan, aku pun lurus.”<sup>147</sup>

<sup>145</sup>Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. VI, h. 82.

<sup>146</sup>Lihat Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, jil. V, h. 255.

<sup>147</sup>Lihat Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, jil. V, h. 255-256.

Setelah Islam datang, semboyan itu tetap terpelihara hingga sekarang. Namun dikemas dalam bentuk yang berbeda, yang dulunya lebih dekat kepada kebatilan namun kemudian diubah menjadi suatu hal yang baik.

Rasulullah Muhammad saw. bersabda

انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ. (رواه البخاري)<sup>148</sup>

Artinya:

Bantulah saudaramu, baik dalam keadaan sedang berbuat zalim atau sedang teraniaya. Ada yang bertanya: “Wahai Rasulullah, kami akan menolong orang yang teraniaya. Bagaimana menolong orang yang sedang berbuat zalim?” Beliau menjawab: “Dengan menghalanginya melakukan kezaliman. Itulah bentuk bantuanmu kepadanya.” (HR Al-Bukhārī)

Oleh karena itu, hendaknya seorang muslim dapat menolong sebagian yang lain dalam suatu perbuatan, yang mengandung kebajikan dan ketakwaan, juga berlaku pada penegakan syariat Allah yang harus ditegakkan secara bersama-sama pula.

#### c. Kata *Zahr*

*Zahr* (ظهر) dalam bahasa Arab pada dasarnya berarti tampak, lahir, jelas dan terang.<sup>149</sup> Namun dalam al-Qur'an di samping ia menunjukkan arti tampak, juga kadang kala menggunakan kata *zahr* untuk menunjukkan arti bantu. Sebagaimana firman Allah dalam QS Al-Baqarah/2: 85

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُواكُمُ أُسْرَىٰ تَفْدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ .

Terjemahnya:

Kemudian kamu (Bani Israil) membunuh dirimu (saudaramu sebangsa) dan mengusir segolongan daripada kamu dari kampung halamannya, kamu bantu membantu terhadap mereka dengan membuat dosa dan permusuhan; tetapi jika

<sup>148</sup> Ibn Kašīr, *Muktaṣar Taḥsīn Ibn Kašīr*, h. 8.

<sup>149</sup> Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 883.

mereka datang kepadamu sebagai tawanan, kamu tebus mereka, padahal mengusir mereka itu (juga) terlarang bagimu. Apakah kamu beriman kepada sebahagian al-Kitab (Taurat) dan ingkar terhadap sebahagian yang lain? Tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian daripadamu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia, dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat. Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat.<sup>150</sup>

*Summa antum hā ulā'i* (kemudian kamu), yakni mereka yang hidup sekarang, bukan mereka yang berikrar pada janji.<sup>151</sup>

*Taqtulūna anfusakum* (membunuh dirimu), dikatakan membunuh diri sendiri karena telah membunuh sebangsanya sendiri. *Wa tuhkrijūna farīqan minkum min diyārihim* (dan mengusir segolongan daripada kamu dari kampung halaman mereka).<sup>152</sup>

*Tazāharūna 'alaihim* (kamu bantu-membantu), saling membantu dalam mengusir mereka. Pada kata **تَظَاهَرُونَ** (*tazāharūna*), al-Sa'di mengatakan bahwa dapat pula dibaca **تَظَاهَرُونَ** (*tazzāharūna*) dengan mentasydīdkan huruf *za'*, dengan perubahan itu maka bermakna “kalian saling tolong-menolong”.<sup>153</sup> Di samping itu, dijelaskan bahwa kata *tazāharūna* bermaksud untuk menjelaskan proses pengusiran tersebut, guna menghilangkan kesan bahwa mereka diusir oleh individu-individu dan tanpa kerja sama. Maka ayat ini; bahwa mereka telah bekerja sama dalam mengalahkan mereka.<sup>154</sup>

*Bi al-ismi wa al-'udwān* (dengan berbuat dosa dan permusuhan). *Bi al-ismi* sebagai hal dari *fa'il* kata *tuzāhirūna*, yakni sambil melakukan dosa. Menurut al-Buruswi, *ismu* adalah perbuatan dosa dan orang yang melakukan dosa tersebut berhak

<sup>150</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 140.

<sup>151</sup>Lihat Ismā'īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, terj. Syihabuddin, *Terjemah Tafsir Ruhul Bayan*, jil. I (Cet. I; Bandung: CV. Diponegoro, 1995), h. 623.

<sup>152</sup>Lihat Ismā'īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 623.

<sup>153</sup>Lihat TafsirWeb, “Surah Al-Baqarah Ayat 85”, <https://tafsirweb.com/477-surat-al-baqarah-ayat-85.html> (6 November 2019). Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn ‘Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz I, h. 12.

<sup>154</sup>Lihat Ismā'īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 623-624.

untuk dicela dan dicerca. Lanjutnya menyebutkan kata *wa al-'udwān* yaitu melampaui batas dalam kezaliman.<sup>155</sup>

*Wa in ya'tūkum usārā* (dan jika mereka datang kepadamu sebagai tawanan), yakni mereka datang kepada kalian dalam keadaan ditawan, yakni mereka muncul kepada kalian dalam keadaan demikian. Kata *usārā* jamak dari kata *asīr* yang berarti orang yang ditangkap atau disekap secara paksa. *Asīr* adalah *wazan* dari *fa'īlun* dengan makna *maf'ūlun*. *Asīr* terambil dari kata *asru* yang bermakna mengokohkan atau mengikat. Adapun perbedaan antara *usārā* dan *usrā* adalah kalau *usārā* apabila mereka diikat dan apabila tangan mereka tidak diikat atau berhasil melepaskan diri maka mereka disebut *usrā*.<sup>156</sup>

*Tufādūhum* (kalian menebus mereka), yakni mengeluarkan mereka dari tawanan dengan memberikan uang tebusan. *Mufadah/tufadu* adalah suatu bentuk proses yang berlangsung antara penebus dan penerima tebusan.<sup>157</sup>

Dalam *Tafsīr al-Jalālain* menyebutkan kata *usāra* pada satu qiraat terdapat penyebutan "*asrā*" yang berarti kamu tebus mereka. Sedangkan pada kata *tufādūhum* ada yang membaca "*tafdūhum*" artinya kamu bebaskan mereka dari tawanan dengan harta atau lainnya.<sup>158</sup>

*Wa huwa muḥarramun 'alaikum ikhrājuhum* (padahal mengusir mereka itu terlarang bagimu). *Afatu'minūna bi ba'd al-kitābi* (mengapa kalian mepercayai sebagian al-Kitab), yaitu hanya mempercayai tebusan saja. Huruf *hamzah* pada kata *afatu'minūna* untuk peningkaran dan celaan, sedangkan huruf *fa*'nya sebagai *aṭaf* untuk kata yang

<sup>155</sup>Lihat Ismā'īl Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 624.

<sup>156</sup>Lihat Ismā'īl Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 624.

<sup>157</sup>Lihat Ismā'īl Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 624.

<sup>158</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz I, h. 12.

dikira-kirakan sesuai dengan permintaan posisinya, yakni “Mengapa kalian melakukan hal itu?” Berarti kalian hanya mempercayai sebagian dari al-Kitab.<sup>159</sup>

*Wa takfurūna bi ba’din* (dan ingkar terhadap sebagian yang lain), yang merekaingkari adalah haramnya berperang dan mengusir. Padahal keimanan kepada sebagian menuntut keimanan kepada yang lainnya karena semua itu berasal dari sisi Allah dan termasuk ke dalam perjanjian.<sup>160</sup>

*Famā jazā’u man yaf’alu zālika minkum* (tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian daripadamu), yakni ingkar dan kufur kepada sebagian al-Kitab dan hanya iman kepada sebagiannya saja. Kata *minkum*, yaitu kalian wahai kaum Yahudi.<sup>161</sup>

*Illā khizyun* (melainkan kenistaan), atau bisa juga artikan sebuah kehinaan. *Fi al-hayāt al-dunyā* (dalam kehidupan dunia), kalimat pada ayat ini merupakan sifat dari kata sebelumnya yaitu *khizyun*. Pembalasan mereka diungkapkan dengan gaya bahasa *qaṣar* (ringkas) untuk memutuskan harapan mereka pada buah keimanan kepada sebagian kitab dan untuk memojokkan bahwa harapan itu tidak berdasar sama sekali karena keimanan mereka disertai dengan kekufurannya kepada sebagian Kitab.<sup>162</sup>

*Wa yauma al-qiyāmah* (dan pada hari kiamat), yakni suatu hari di mana segala balasan akan ditegakkan. *Yuraddūna ilā asyaddil ‘azāb* (mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat). Azab bagi mereka sangat berat disebabkan perbuatan maksiat yang mereka lakukan pun merupakan kemaksiatan yang sangat besar pula. dan Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat (*Wa mallāhu bi gāfilin ‘ammā ta‘malūn*).<sup>163</sup>

<sup>159</sup>Lihat Ismā‘īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 626.

<sup>160</sup>Lihat Ismā‘īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 626.

<sup>161</sup>Lihat Ismā‘īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 626.

<sup>161</sup>Lihat Ismā‘īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 626.

<sup>162</sup>Lihat Ismā‘īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 627.

<sup>163</sup>Lihat Ismā‘īl Haqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 627.

*Asbāb al-nuzūl* ayat ini, dalam riwayat Ibn Kaṣīr sebagaimana yang ia katakan dalam tafsirnya;

Menurut apa yang sampai kepadaku, semua yang telah kami sebutkan di atas tentang perilaku orang-orang Yahudi bersama kabilah Aus dan Khazraj melatarbelakangi turunnya ayat ini.<sup>164</sup>

Ia mengatakan “semua yang telah kami sebutkan di atas”, karena dalam tafsirnya ia terlebih dahulu mengemukakan beberapa rangkaian argumentasi tentang ayat ini kemudian barulah ia menyebut beberapa riwayat mengenai turunnya ayat ini. Sebagaimana yang ia sampaikan berikut ini.

Asbat meriwayatkan dari al-Sa’di, bahwa orang-orang Quraizah adalah sekutu kabilah Aus, sedangkan orang-orang Nadir sekutu kabilah Khazraj. Mereka saling membunuh dalam perang yang terjadi di antara mereka. Bani Quraizah berpihak kepada sekutunya begitupula sebaliknya pada bani Nadir. Disebutkan bahwa bani Nadir pernah berperang melawan bani Quraizah dan sekutunya yakni Aus, ternyata bani Nadir dapat mengalahkan mereka, maka orang-orang bani Nadir mengusir orang-orang Quraizah dari tempat tinggalnya. Apabila ada orang-orang yang tertawan dari kalangan kedua belah pihak, mereka mengumpulkan tawanan tersebut lalu saling menebus di antara sesama mereka. Melihat kejadian tersebut orang-orang Arab mencela perbuatan mereka seraya mengatakan, “Mengapa kalian memerangi mereka, kemudian kalian menebus tawanan mereka?” Orang-orang Yahudi menjawab, “Kami telah diperintahkan untuk menebus mereka dan diharamkan atas kami memerangi mereka yakni sesama kami.” Kemudian orang-orang Arab lagi bertanya, “Lalu mengapa kalian memerangi mereka?” Orang-orang Yahudi menjawab, “Kami merasa malu bila teman sekutu kami mengalami

---

<sup>164</sup>Lihat al-Imām Abū Fīda Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, terj. Bahrūn Abu Bakar dan H. Anwar Abu Bakar, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, jil I (Cet. VII; Bandung: Sinar Baru Algensido, 2012), h. 653.



penghinaan (kekalahan).” Maka dengan inilah yang disebutkan oleh Allah swt. di dalam firman-Nya QS Al-Baqarah/2: 85<sup>165</sup>

ثُمَّ أَنْتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِّنكُمْ مِّن دِينِهِمْ . . .

Asbat meriwayatkan dari al-Saddi, dari al-Sya‘bi bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan Qais Ibn al-Haṭīm.<sup>166</sup>

Asbat meriwayatkan dari al-Saddi, dari Abdu Khair yang menceritakan kisah berikut

Kami berperang dengan Sulaimān Ibn Rābi‘ah al-Bahili di Lanjar. Kami dapat mengepung penduduknya. Akhirnya kami peroleh kemenangan atas kota tersebut, serta kami memperoleh banyak tawanan wanita. ‘Abdullāh Ibn Salām membeli seorang wanita Yahudi dengan harga tujuh ratus. Ketika ia melalui Rasul Jalut, ia turun istirahat padanya, lalu ‘Abdullāh berkata kepada pemimpin Rasul Jalut, “Hai Rasul Jalut, maukah engkau membeli dariku seorang nenek yang ada di tanganku dari kalangan pemeluk agamamu (agama Yahudi)?” Rasul Jalut menjawab, “Ya”. ‘Abdullāh Ibn Salām berkata, “Aku telah membelinya dengan harga tujuh ratus (dirham).” Pemimpin Rasul Jalut menjawab, “Aku mau memberimu keuntungan yang sama dengan modalmu itu.” ‘Abdullāh Ibn Salām berkata, “Sesungguhnya aku telah bersumpah bahwa aku tidak akan menjualnya dengan harga kurang dari empat ribu (dirham).” Pemimpin Rasul Jalut menjawab, “Aku tidak memerlukannya”.

‘Abdullāh Ibn Salām berkata, “Demi Allah, kamu benar-benar membelinya dariku atau kamu kafir terhadap agamamu sendiri yang kamu peluk sekarang.” Selanjutnya ‘Abdullāh Ibn Salām berkata, “Mendekatlah kepadaku. Maka pemimpin itu mendekat kepadanya dan ‘Abdullāh Ibn Salām membacakan ke telinganya apa yang terkandung di dalam kitab Taurat, yaitu: “Sesungguhnya kamu tidak sekali-kali menemukan seseorang budak dari kalangan Bani Israil melainkan kamu harus membelinya dan memerdekakannya.”

وَإِنْ يَأْتَوْكُمْ أُسْرَىٰ تَفْدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ.

Tetapi jika mereka datang kepadamu sebagai tawanan, kamu tebus mereka, padahal mengusir mereka itu (juga) terlarang bagimu. (QS Al-Baqara/2: 85)

Pemimpin Rasul Jalut bertanya, “Engkau ‘Abdullāh Ibn Salām?” ‘Abdullāh Ibn Salām menjawab, “Ya.” Maka pemimpin Rasul Jalut datang dengan membawa uang sejumlah empat ribu (dirham), dan ‘Abdullāh Ibn Salām akhirnya menerima dua ribu saja, sedangkan yang dua ribu lagi ia kembalikan kepada orang tersebut.<sup>167</sup>

<sup>165</sup>Lihat al-Imām Abū Fida Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur‘an al-‘Azīm*, h. 653.

<sup>166</sup>Lihat al-Imām Abū Fida Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur‘an al-‘Azīm*, h. 653.

<sup>167</sup>Lihat al-Imām Abū Fida Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur‘an al-‘Azīm*, jil. I, h. 654-655.



Ādam Ibn Abū Iyas meriwayatkan dalam kitab tafsirnya, bahwa telah menceritakan kepada kami al-Rābi‘ Ibn Ānas, telah menceritakan kepada kami Abū al-Aliyah, bahwa ‘Abdullāh Ibn Salām pernah lewat di Rasul Jalut (bawahan daerah kufah), sedangkan pemimpin Rasul Jalut menebus tawanan perang wanita (dari kalangan Yahudi) yang belum disetubuhi oleh pasukan Arab, dan ia tidak mau menebus tawanan wanita yang sudah digauli oleh tentara Arab. Maka ‘Abdullāh Ibn Salām berkata, “Ingatlah, bukankah telah termaktub di dalam kitab yang ada padamu bahwa kamu harus menebus mereka semuanya (tanpa pilih kasih)?”<sup>168</sup>

Pada ayat ini merupakan sambungan dari ayat sebelumnya yang menjelaskan perbuatan buruk Bani Israil yang telah memutar balikkan isi Taurat dan mengakibatkan kerusakan agama mereka. Dan dalam ayat ini dijelaskan lagi kejahatan-kejahatan mereka yang lain yaitu meninggalkan kewajiban agama dan melakukan tindakan yang melanggar hukum.

Ayat *summa antum hāulā’i* (kemudian kamu [Bani Israi]), diartikan kalian atau mereka yang hadir yakni yang hidup pada zaman Nabi Muhammad saw. menyeru agama Islam, telah menyaksikan ikrar nenek moyangnya terhadap janji-janji mereka kepada Allah yang diserukan oleh Nabi Mūsā a.s. Namun, setelah pernjanjian tersebut dikukuhkan, mereka lantas merusaknya dengan tetap saling membunuh dan saling mengusir yang hingga sekarang (yakni masa Nabi Muhammad saw.) masih tetap seperti itu. Padahal kalian tahu bahwa perjanjian yang diikrarkan nenek moyang kalian tidak hanya berlaku bagi mereka, namun juga berlaku pada kalian.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup>Lihat al-Imām Abū Fida Ismā‘īl Ibn Kašīr al-Dimasyqi, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm*, jil. I, h. 655.

<sup>169</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, terj. Bahrūn Abubakar, *et. al.*, *Terjemah Tafsir al-Maraghi*, jil. I (Cet. II; Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1992), h. 292.

Pada ayat *wa tukhrijūna farīqan minkum min diyārihim, tazāharūna ‘alaihim bi al-ismi wa al-‘udwān* (dan mengusir segolongan daripada kamu dari kampung halamannya, kamu bantu membantu terhadap mereka dengan membuat dosa dan permusuhan).

Ayat ini menjelaskan bahwa masing-masing kaum Yahudi tersebut dengan sekuat tenaga mendukung para sekutunya yang terdiri dari kabilah Arab, di samping memberikan pertolongan kepada mereka sepenuh hati, namun sebaliknya pula mereka juga memusuhi saudara-saudara mereka sendiri yang berpihak kepada masing-masing kabilah Arab yang berperang itu. Mereka membunuh, dan bagi pihak yang kalah hartanya dirampas dan diusir dari kediamannya.<sup>170</sup>

Dalam tafsir al-Kabīr yang dikutip al-Buruswi, ayat ini telah menunjukkan bahwa hal tersebut merupakan sebuah kezaliman yang haram untuk dilakukan, demikian pula halnya dengan menolong orang zalim dalam berbuat zalim.<sup>171</sup>

Ayat *wa in ya’tūkum usārā tufādūhum wa huwa muḥarramun ‘alaikum ikhrājūhum* (tetapi jika mereka datang kepadamu sebagai tawanan, kamu tebus mereka, padahal mengusir mereka itu [juga] terlarang bagimu). Maksudnya, sebagian bangsa Arab dan para sekutu yang terdiri dari kaum Yahudi, jika menahan kaum Yahudi lain yang menjadi musuh, mereka itu sudah saling sepakat untuk saling bertukar tawanan. Setiap kelompok kaum Yahudi selalu berusaha menebus saudara-saudaranya yang sebangsa Yahudi walau sebelumnya mereka bermusuhan.<sup>172</sup>

Perbuatan yang disebutkan dalam ayat ini adalah perbuatan orang-orang yang ada pada zaman turunnya wahyu di Madinah. Hal itu karena suku ‘Aus dan Khazraj (keduanya merupakan kaum Anṣār) sebelum diutusnya Nabi Muhammad saw. mereka

<sup>170</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. I, h. 292.

<sup>171</sup>Lihat Ismā‘īl Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, jil. I, h. 624.

<sup>172</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. I, h. 293.

adalah golongan musyrik, mereka pada zaman dahulunya saling bermusuhan sebagaimana kebiasaan-kebiasaan orang-orang jahiliah. Kemudian datang kepada mereka kelompok dari kaum Yahudi, yaitu Bani Quraizah dan Bani Nadir. Setiap dari kelompok itu bergabung bersama salah satu kelompok penduduk asli Madinah tersebut yakni suku ‘Aus dan Khazraj.<sup>173</sup>

Pada pendapat lain sebagaimana yang terdapat dalam *Tafsir Al-Azhar* bahwa Bani Quraizah dan Nadir bersekutu dengan Khazraj, sedangkan yang bersekutu dengan ‘Aus adalah Bani Qainuqa.<sup>174</sup> Adapun dalam *al-Qur’an dan Tafsirnya* karya Departemen Agama RI bahwa sekutu Khazraj adalah Bani Qainuqa dan Nadir, sedangkan sekutu ‘Aus adalah Bani Quraizah. Hal terakhir ini pula dapat ditemukan dalam *Tafsir al-Qur’ān al-‘Azīm* karya Ibn Kašīr.<sup>175</sup>

Terlepas dari beberapa pendapat yang ada, yang pasti yang banyak dikemukakan dari berbagai kitab tafsir bahwa selama ini Bani Quraizah mengadakan persekutuan dengan ‘Aus, sedangkan Bani Nadir ataupun juga Qainuqa bersekutu dengan Khazraj. Setiap suku ikut berperang bersama sekutu mereka, bahkan sampai menghancurkan dan mengusir pihak lawan walaupun sama-sama Yahudi. Tetapi jika Yahudi pihak lawan itu tertawan, maka mereka akan menebusnya. Jika ditanyakan kepada mereka, “Kenapa kamu perang dan kamu tebus mereka?”. Mereka menjawab, “Karena kami diminta mereka untuk memberikan tebusan”. Jika ditanyakan, “Kenapa pula kamu perang mereka?” Mereka jawab, “Karena kami merasa malu jika sekutu-sekutu kami menderita

---

<sup>173</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. I (Cet. I; Ciputat: Lentera Hati, 2001), h. 242. Lihat pula Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 144.

<sup>174</sup>Lihat Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil I (Cet. VII; Singapura: Kerjaya Print Pte Ltd, 2007), h. 235.

<sup>175</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 144. Lihat pula al-Imām Abū Fīda Ismā‘īl Ibn Kašīr al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azīm*, h. 649.

kekalahan.”<sup>176</sup> Pada pendapat lain jika mereka ditanya hal demikian, mereka mengajukan alasan bahwa tindakannya tersebut berdasar atas perintah Taurat. Yakni perintah agar menebus tawanan bangsa “suci” (Yahudi).<sup>177</sup>

Dijelaskan bahwa hal yang tentu mengherankan ketika bangsa Arab bertanya kepada mereka tentang “Kenapa kamu perang dan kamu tebus mereka”. Ketika peperangan telah berhenti maka dari pihak Bani Quraizah menebus tawanan perang yang ada pada genggamannya kekuasaan Bani Khazraj, padahal Quraizah dan Khazraj merupakan sekutu namun Quraizah menebus tawanan perangnya sendiri. Begitu pula sebaliknya, dari pihak Bani Nadir menebus tawanan perangnya yang ditawan oleh Bani ‘Aus sekutunya sendiri. Bagaimana mungkin mereka sendiri memerangnya, namun mereka sendiri pula menebusnya. Lantas mereka menjawab sebagaimana pada pendapat lain, “Kami diperintah Allah untuk menebus mereka dan diharamkan bagi kami membunuh mereka, kami ikut perang karena kami malu kalau pendukung kami mengejek kami.”<sup>178</sup>

Dalam ayat ini mempunyai deskripsi adanya tiga perkara yang telah diwajibkan atas mereka, yaitu

- a) Diwajibkan atas mereka agar tidak menumpahkan darah satu sama lain
- b) Sebagian mereka agar tidak saling mengusir satu sama lain.
- c) Apabila mendapatkan tawanan di antara mereka, maka wajib atas mereka untuk menebusnya.

Namun mereka justru memilah dan hanya mengamalkan yang terakhir tersebut dan tidak mengamalkan dua hal yang sebelumnya. Ayat ini, menerangkan bahwa

---

<sup>176</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn ‘Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, juz I, h. 12. Lihat pula al-Imām Abū Fida Ismā‘īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, h. 649-653.

<sup>177</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. I, h. 293.

<sup>178</sup>Lihat Ismā‘īl Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, jil. I, h. 625.

sesudah menerima janji yang kuat itu, mereka merusaknya dengan membunuh saudara-saudara mereka sendiri, mereka saling membunuh sebagaimana yang telah dilakukan oleh orang-orang terhadap mereka, sedangkan mereka mengaku bahwa janji Allah itu juga dikenakan pada mereka.<sup>179</sup>

Sebagian orang Yahudi membantu orang-orang Arab yang telah menjadi sekutu mereka dengan membuat dosa seperti pembunuhan dan peperangan serta membantu mereka dalam permusuhan seperti pengusiran dari kampung halaman. Apabila ada yang tertawan, baik orang Arab ataupun orang Yahudi yang bermusuhan, maka untuk melepaskannya mereka meiminta tebusan.<sup>180</sup>

Masing-masing golongan Yahudi menebus bangsanya yang menjadi tawanan itu, walaupun ia merupakan musuhnya sendiri. Mereka mengemukakan alasan bahwa mereka terlarang memerangi orang-orang Yahudi, dan membantu menebus yang tertawan dari mereka. Tetapi mereka terpaksa berperang melawan orang Yahudi, karena malu untuk tidak membantu suku yang telah terikat atas perjanjian bela-membela antara mereka.<sup>181</sup>

Mereka mengaku benar-benar beriman kepada kitabnya seperti yang mereka katakan, namun di sisi lain mereka mengusir saudara-saudara sekampungnya sendiri, sedangkan Taurat sendiri melarang perbuatan tersebut. Hal demikian, sama saja telah memainkan agama, karena di sisi lain mereka beriman pada sebagian kitab, namun di sisi lainnya juga mereka mengingkarinya.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 144.

<sup>180</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 144.

<sup>181</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I, h. 242-243.

<sup>182</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 145.

Firman-Nya; *afatu'minūna bi ba'di al-kitābi wa takfurūna bi ba'd* (Apakah kamu beriman kepada sebahagian al-Kitab (Taurat) dan ingkar terhadap sebahagian yang lain?) Yakni apakah setelah kalian melakukan perbuatan yang telah tersebut di atas kemudian mengaku sebagai orang-orang yang beriman kepada Taurat? Allah telah membuat janji dengan Bani Israil yang terdapat di dalam Taurat agar tidak saling membunuh dan mengusir antara sesamanya. Dalam Taurat tersebut dikatakan; “Siapa saja hamba lelaki atau perempuan dari Bani Israil yang kamu dapati, maka belilah dan merdekakanlah dia”. Namun mereka justru mengabaikan pesan Allah dan tetap saling membunuh dan mengusir satu sama lainnya.<sup>183</sup>

Maka hal tersebut Allah mengecam dan menginkari perbuatan mereka dan berfirman, “Apakah kalian beriman kepada sebagian al-Kitab dan ingkar terhadap sebagian yang lain?”, yakni melaksanakan perintah menebus tawanan namun mengabaikan perintah lainnya seperti tetap melakukan peperangan, mengusir dan saling membantu dalam kejahatan.<sup>184</sup>

Maka kemudian pada sambungan ayat selanjutnya, Allah mengancam mereka karena telah merusak janji yang dapat mempersatukan umat, menegakkan syariat dan merupakan sarana pemersatu bagi mereka. Karenanya Allah mengancam akan menghukum mereka di dunia dengan menghinakan mereka, dan kelak akan mendapat siksaan di akhirat.

Dalam riwayat Ibn Kaṣīr, bahwa makna yang ditunjukkan oleh ayat dan konteksnya mengandung celaan yang ditujukan kepada kaum Yahudi sehubungan dengan pengamalan mereka terhadap perintah kitab Taurat yang mereka yakini

---

<sup>183</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 145. Lihat pula Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. I, h. 293.

<sup>184</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I, h. 243.

kebenarannya, namun pada kenyataannya mereka malah justru bertentangan dengan syariat mereka sendiri, padahal mereka mengetahui dan paham hal tersebut. Mereka tidak beriman kepada apa yang terkandung di dalam kitab Taurat, tidak pula terhadap penukilnya, serta tidak percaya dengan apa yang mereka sembunyikan mengenai sifat Rasulullah Muhammad saw. cirri khasnya, tempat diutusnya, saat munculnya, tempat hijrahnya, dan sebagainya. Hal inilah yang disembunyikan dengan rapi di antara sesama mereka.<sup>185</sup>

Sehubungan dengan hal di atas, Allah kemudian berfirman; *fama jazā'u man yaf'alu zālika minkum illā khizyun fī al-ḥayāt al-dunyā wa yauma al-qiyāmat yuraddūna ilā asyaddi al-'azāb* (Tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian daripadamu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia, dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat). Maksud dikembalikan yakni dipulangkan dari siksa yang sangat dahsyat beratnya yaitu azab dalam jahannam.<sup>186</sup>

Azab di sana lebih berat daripada kehinaan mereka sewaktu di dunia dan lebih berat pula jika dibandingkan dengan azab-azab yang ada sebelumnya. Dikatakan demikian karena azab sebelumnya itu adalah hanyalah sementara namun kali ini sifatnya kekal. Sebagaimana hadis Nabi Muhammad saw.<sup>187</sup>

فُدُوحُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ فُضْحِ الْآخِرَةِ.<sup>188</sup>

Artinya:

Kejelakan dunia lebih ringan daripada kejelakan akhirat.

Ancaman Allah ini dialami oleh orang-orang Yahudi yang hidup pada masa Nabi Muhammad saw. yaitu pada tahun ke-3 Hijrah setelah peperangan al-Ahzāb, terdapat sekitar 700 orang dari kelompok Yahudi Bani Quraizah terbunuh dalam sehari,

<sup>185</sup>Lihat al-Imām Abū Fida Ismā'īl Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, h. 655.

<sup>186</sup>Lihat Ismāīl Ḥaqqī al-Buruswī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 627.

<sup>187</sup>Lihat Ismāīl Ḥaqqī al-Buruswī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 627.

<sup>188</sup>Lihat Ismāīl Ḥaqqī al-Buruswī, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 627.



sedangkan sebelum itu kelompok Bani Nadir diasingkan dari tempat kediaman mereka.<sup>189</sup>

Disebutkan pula kata *khizyun* pada ayat ini dapat diartikan kehinaan, kehinaan yang disertai dengan kesalahan yaitu memerangi Bani Quraizah, menawan mereka dan mengusir Bani Nadir ke Azariat dan Ariha di daerah Syiria. Pendapat lain dikatakan *khizyun* artinya pengenaan pajak.<sup>190</sup>

Siksa yang diperoleh mereka ini tidak mengurangi siksa di akhirat kelak, sebagaimana pada penutup ayat ini bahwa “pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat.”<sup>191</sup>

Bukti-bukti kongkrit telah menunjukkan bahwa setiap umat atau bangsa yang membangkang perintah Allah dan mengabaikan perintah-perintah agama, kekuatannya pasti akan hancur dan tertimpa siksaan Allah sebagai balasan atas kerusakan akhlak dan merajalelanya kejahatan dan penyimpangan-penyimpangan dikalangan mereka.

Adapun orang-orang yang berjalan di jalan lurus dan mengikuti agama Allah, di samping berjiwa bersih dan beramal baik, maka mereka akan mendapat pahala dari sisi-Nya. Sebagaimana yang telah disampaikan dalam ayatnya QS Al-Syams/91: 9-10

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا.

Terjemahnya:

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu. Dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.<sup>192</sup>

<sup>189</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I, h. 243

<sup>190</sup>Lihat Ismāil Ḥaqqī al-Buruswi, *Tafsīr Rūh al-Bayān*, jil. I, h. 626.

<sup>191</sup>Kenistaan yang mereka peroleh di dunia bukan siksa, tetapi buah amal dari perbuatan mereka sendiri. Ayat ini pun yakni QS Al-Baqarah/2: 85, tidak menamainya suatu siksaan melainkan sebuah balasan. Di sisi lain, sanksi yang diterima di dunia baru dapat menghapus sanksi akhirat apabila sanksi duniawi itu berupa “had” yakni ketetapan hukum yang ditetapkan langsung kadar dan syaratnya oleh Allah dan atau Rasul-Nya, seperti sanksi hukum terhadap pezina, pemabuk, atau pencuri dan perampok. Sedangkan akibat perbuatan aniaya yang tidak ditetapkan kadar sanksinya adalah buah perbuatan. Karenanya, sanksi pelanggaran akan diterima di akhirat kelak. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I, h. 243

Kemudian Allah menegaskan lagi ancaman-Nya dan menutup ayat 85 dari QS Al-Baqarah/2 ini dengan berfirman; *wa mallāhu bigāfilin ‘ammā ta‘malūn* (Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat). Bahwa Allah swt.lah yang akan membalas mereka terhadap seluruh perbuatan yang telah mereka lakukan.<sup>193</sup>

Dalam ayat ini telah memberikan pelajaran yang dapat dipetik bahwa tidak bolehnya seseorang mecontohi perilaku-perilaku kaum Yahudi, yaitu hanya beriman pada sebagian kitab Taurat dan sebagiannya lagi mereka ingkari, dan mereka saling membantu dalam hal memerangi saudaranya sendiri dan saling membantu pula mengusir saudaranya sebangsa Yahudi untuk meninggalkan kediamannya bagi yang kalah dalam peperangan.

Hal tersebut di atas, sama saja mereka bermain-main dengan iman mereka sendiri, padahal seseorang yang mengaku beragama dan mempunyai iman yang baik, maka akan meyakini bahwa di antara buah konsekuensi iman adalah hati yang akan menstimulus seseorang untuk selalu berlaku baik dan beramal saleh baik itu *hablu minannās* dan *hablu minallāh*. Hal ini merupakan sesuatu yang harus dimengerti oleh orang-orang yang mengaku beriman. Alangkah perlunya yang mengaku sebagai seorang muslim untuk meyakini bahwa esensi iman itu berbarengan dengan sikap-sikap yang selalu mengarah kepada kebajikan.

Ayat ini adalah dalil bahwasanya keimanan menuntut pelaksanaan perintah dan menjauhi larangan. Tidak seperti yang telah digambarkan dalam ayat ini, yaitu kaum Yahudi yang telah mengingkari janji-janjinya bahkan mereka saling membantu dalam hal yang bertentangan dengan janji mereka sendiri dengan Allah. Mereka beriman sebagian dari kitab yang hanya berkesesuaian dengan kepentingan sendiri. Dengan kata

---

<sup>192</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. X, h. 676.

<sup>193</sup>Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, jil. I, h. 295.

lain bahwa mereka adalah orang yang pilih-pilih dalam melaksanakan perintah, mereka hanya mau melakukan yang sesuai dengan manfaat dirinya dan hawa nafsunya, dan yang tidak dapat mewakili kepentingannya itu mereka tinggalkan.

Gambaran perilaku kaum Yahudi tersebut adalah sebuah kekufuran. Sebagaimana yang dikemukakan Muḥammad Abduh, bahwa kedurhakaan mereka tersebut dinamai kekufuran, ungkapan tentang pelanggaran dan kemaksiatan dengan kata kufur berarti orang yang melakukan perbuatan tersebut tidak merasa menyesal sedikit pun. Hatinya tidak merasa sakit dan ia terus bersikap arogan, larangan-larangan Allah tidak dihiraukan dan mereka telah sampai pada derajat kafir kepada Allah swt.<sup>194</sup>

Pendapat Muḥammad Abduh di atas, diperkuatnya dengan hadis Nabi Muhammad saw yang berbunyi

لَا يَدْنِي الرَّأْيِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرِبُ الْخَمْرَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ.<sup>195</sup>

Artinya:

Seseorang tidak bisa dikatakan beriman ketika ia melakukan perbuatan zina. Dan seseorang tidak bisa dikatakan beriman ketika ia sedang melakukan pencurian. Dan seseorang tidak bisa dikatakan beriman ketika ia sedang minum khamar.

Adapun menurut Quraish Shihab, kedurhakaan mereka tersebut dinamai kekufuran, kata kufur menurut Qurasih Shihab tidak selalu berarti keluar dari keimanan. Tidak melaksanakan perintah Allah juga dinamai kekufuran, bahkan yang tidak mensyukuri nikmat sekalipun, kikir dan tidak mau membantu terkadang dalam al-Qur'an menyebutnya suatu bentuk kekufuran.<sup>196</sup> Olehnya kata syukur diperhadapkan dengan kufur sebagaimana yang terdapat dalam QS Ibrāhīm/14: 7

... لِّئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلِئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ.

<sup>194</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. I, h. 294.

<sup>195</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, jil. I, h. 294.

<sup>196</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I, h. 243.

Terjemahnya:

... Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih.<sup>197</sup>

Lebih lanjut Quraish Shihab mengemukakan, mungkin juga kekufuran orang-orang Yahudi yang dimaksud oleh ayat ini adalah kekufuran dalam arti tidak mempercayai tuntunan-tuntunan ilahi tersebut. Karena kekufuran dapat saja terjadi walau seseorang percaya kepada Allah tetapi tidak mempercayai kewajiban-kewajiban yang telah ditetapkan-Nya. Kalau itu yang terjadi dan terus berlanjut, maka ia pasti tidak akan mendapat buah dari sikapnya itu kecuali hanyalah nista dalam kehidupan dunia.<sup>198</sup>

Dari ketiga term yang telah dikemukakan di atas, mewakili dari beberapa rangkaian ayat al-Qur'an yang sederivasi dengan makna tolong-menolong dan kerja sama. Dua dari term kata yang di ambil yakni **عَوْن** ('awana) dari QS Al-Māidah/5: 2 dan **ظَهْر** (ẓahr) dari QS Al-Baqarah/2: 85 terdapat huruf **ت** (tā') yang mengawalinya sehingga masing-masing berubah menjadi **تَعَاوُن** (ta'āwun) dan **تَظَاهَر** (taẓāhara). Dari perubahan itu yang sebelumnya **عَوْن** berarti "tolong" menjadi **تَعَاوُن** "saling tolong-menolong", dan **ظَهْر** yang sebelumnya berarti tampak, jelas dan terang namun kemudian dalam al-Qur'an dengan perubahannya menjadi **تَظَاهَرُونَ** maka maknanya berubah menjadi "saling-membantu" atau "saling menolong". Adapun pada term **نَصْر** (naṣr) penulis mengambil ayat dari QS Al-Ṣāff/61: 14 yang di dalam ayat ini tidak terdapat penambahan huruf **تā'**, namun bukan berarti kata **تَنَاصَر** "saling menolong" dalam al-Qur'an tidak ada.<sup>199</sup> Hal ini sengaja penulis pilih karena gambaran yang ada dalam ayat ini bahwa Allah saja dalam memperkenalkan diri-Nya serta menegaskan risalah-Nya

<sup>197</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. V, h. 127.

<sup>198</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I, h. 243.

<sup>199</sup>Kata *tanāṣara* dapat ditemui dalam salah satu ayat-Nya yaitu dalam QS. Al-Ṣaffāt/37: 25.

butuh seorang penolong, yaitu orang-orang yang bersedia berdakwah di jalan Allah, ataupun orang yang bersedia mengawal para da'i seperti mengawal para nabi-nabi Allah dalam menyebarkan dakwahnya atau dalam konteks dewasa ini mengawal para ulama yang kesemua itu adalah bentuk pertolongan manusia kepada Allah.

Poin penting yang dikandung pada ketiga ayat yang diangkat bahwa perilaku menolong harus ada pada diri manusia, menolong pada ayat-ayat tersebut menyangkup segala unsur kebaikan. Sebagaimana yang telah dijelaskan, karena hal ini merupakan prinsip dasar dalam menjalani kerja sama dengan siapapun. Karena ia mewajibkan kepada manusia agar saling memberi bantuan satu sama lain dalam mengerjakan berbagai hal. Termasuk pada dewasa ini, di antaranya membantu para ulama dalam menyebarkan dakwah demi terealisasinya *amar ma'rūf nahī munkar* di persada bumi ini.

Perilaku menolong pada ayat-ayat yang telah dijelaskan, menyangkut segala perbuatan yang berfaidah baik dalam bentuk fisik maupun nonfisik dalam segala keadaan apapun, mulai dari perbuatan yang terkecil seperti memberi senyuman, mengorbankan harta, bahkan jiwa dan raga, termasuk waktu, tenaga, pikiran dan sikap-sikap yang memberikan kesan positif kepada mereka yang membutuhkan. Karena pada substansinya menolong adalah sebuah tindakan yang bertujuan semata-mata untuk meningkatkan kesejahteraan orang yang membutuhkan tanpa mengharapkan balasan apapun dari orang yang tersebut. Dalam konteks ini, terdapat contoh dalam al-Qur'an yang dapat diteladani yaitu kisah tentang perilaku kaum Ansar terhadap kaum Muhajirin, sebagaimana yang terdapat dalam salah satu firman-Nya yakni QS Al-Ḥasyr/59: 9.

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ  
حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ  
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ .

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang telah menempati kota (Madinah) dan telah beriman (Ansar) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Ansar) mencintai orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). Dan mereka (Ansar) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin) dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin) atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan. Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung.<sup>200</sup>

Firman Allah; *wa al-lazīna tabawwa'u al-dāra* (Dan orang-orang yang telah menempati kota) dapat dipahami sebagai lanjutan dari kata *al-Muhājirīn* dan dengan demikian ayat ini menyatakan fai' disamping diberikan kepada fakir miskin dari kelompok Muhajirin, ia diberikan juga kepada fakir miskin dari *al-lazīna tabawwa'u al-dāra* yaitu orang-orang yang telah menetap atau menempati atau bermukim di kota Madinah. Selain itu sebagian ulama memahami ayat ini sebagai uraian baru yang memuji kaum Ansar yaitu penduduk Madinah yang sifatnya sebagaimana yang disebutkan dalam ayat ini, setelah sebelumnya memuji kaum Muhajirin dari Mekah. Bagi yang memahaminya demikian, menjadikan ayat ini tidak berbicara tentang adanya hak memperoleh fai' bagi kaum Ansar. Namun itu bukan berarti kaum Ansar samasekali tidak memperolehnya, karena menurut mereka yang dimaksud hanyalah fai' yang diperoleh dari Bani Nadir atau fai' yang diperoleh dari kota-kota tertentu yaitu Quraizah, Fadak, Khaibar, Naf, 'Urainah dan Wadi al-Qura'. Pendapat ini sejalan dengan konteks ayat secara keseluruhan, apalagi dengan adanya kata *wa* (dan) pada awal ayat ini, di samping riwayat yang mereka jadikan dasar untuk pendapat di atas nilainya lemah.<sup>201</sup>

<sup>200</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. X, h. 57.

<sup>201</sup>Lihat M. Qurish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 116.

Kata *al-tabawwa'u* (التبوء) dalam *Tafsīr al-Marāgi* berarti tinggal di tempat, dari kata *al-tabawwa'u* itulah *muba'atul manzīl* (mengisi rumah).<sup>202</sup> Adapun menurut Quraish Shihab, *tabawwa'u* (تبوءوا) terambil dari kata *bā'a* (باء) yang berarti kembali, sehingga *al-tabawwa'u* (التبوء) diartikan yang menjadi tempat kembali seseorang setelah sebelumnya giat melakukan aktivitas di beberapa tempat.<sup>203</sup>

Kata *al-dār* (الدار) pada mulanya berarti tempat kediaman. Selain itu *al-dār* diartikan juga kota atau negeri. Yang dimaksud kata kota dalam ayat ini adalah Madinah namun dahulunya sebelum Nabi Muhammad saw. berhijrah disebut Yastrib. al-Ṭabā'ṭabā'i memahami kalimat *tabawwa'u al-dār* dalam pengertian membangun kota Madinah serta mewujudkan satu masyarakat agamais yang menjadi tempat pemukiman bagi orang-orang mukmin.<sup>204</sup>

Pada penggabungan kata *al-īmān* (الإيمان) yang berarti keimanan dengan kata *al-dār* (الدار) oleh kata *tabawwa'u*, terdapat perbedaan ulama, karena keimanan tidak menjadi “tempat kembali”. Ada yang berpendapat bahwa terdapat kata lain yang harus dimunculkan dalam bentuk sebelum kata *al-īmān* itu. Kata tersebut adalah “tulus”, bahwa kata ini ditampilkan agar sekaligus tergambar bahwa keimanan tersebut di samping ia tulus juga mantap dalam hati, sebagaimana kemantapan hati orang-orang yang kembali ke tempat kediamannya setelah seharian berkeliaran. Bisa juga kata *al-īmān* dikaitkan dengan kata *al-dār* (kota) sehingga kota Madinah dilukiskan sebagai kota keimanan. Pendapat lain menyatakan bahwa kata yang dimunculkan adalah “mengutamakan” yakni bahwa kaum Ansar itu telah mantap tinggal di Madinah dan

---

<sup>202</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, terj. Bahrūn Abu Bakar, et. ail., *Terjemah Tafsir al-Maragi*, jil. XXVIII (Cet. II; Semarang: CV. Toha Putra, 1993), h. 64.

<sup>203</sup>Lihat M. Qurish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserrasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 116.

<sup>204</sup>Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, jil. I, h. 64. Lihat pula M. Qurish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserrasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 116.



mengutamakan memilih keimanan atas kekufuran. Pada pendapat lain pula, penggabungan tersebut bermakna memakmurkan kota Madinah dan menyisihkan segala kekurangannya dari sisi pengalaman sehingga dapat terlaksana di tempat itu aneka kebajikan dan ketaatan tanpa dihalangi oleh suatu apapun, sebagaimana terhalangnya hal-hal tersebut di Mekah yang ketika itu masih dikuasai oleh kaum musyrik.<sup>205</sup>

Kata *ḥājah* (حاجة) terambil dari kata *ḥauj* (حوج) yang berarti kebutuhan yang mendesak terhadap sesuatu. *Ḥājah* atau hajat adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan. Ia juga digunakan dalam arti sesuatu yang diinginkan.<sup>206</sup> Ayat ini dari segi konteks turunnya mendeskripsikan bahwa tidak terbesik dalam hati kaum Ansar sedikit pun keinginan untuk memperoleh apa yang diberikan Nabi Muhammad saw. kepada kaum Muhajirin. Yaitu bahwa Nabi Muhammad saw. membagi fai' yang diperoleh dai Bani al-Nadir kepada kaum Muhajirin dan tidak memberinya kecuali kepada tiga orang dari kaum Ansar yang memang sangat membutuhkan. Kendati konteksnya demikian, tetapi dari redaksi ayat yang bersifat umum tersebut dipahami bahwa kaum Ansar sama sekali tidak terbesik rasa iri dalam hati, atau kemarahan atau bahkan keinginan untuk memperoleh sebagaimana yang diberikan kepada kaum Muhajirin tersebut. Penggunaan bentuk pasif pada kata *ūtū* (أُوتُوا) yang berarti “telah diberikan kepada mereka” atau dalam artian “orang-orang Muhajirin diberi sedang orang-orang Ansar tidak”,<sup>207</sup> dan tidak disebutkannya apa yang diberikan itu mengisyaratkan bahwa kaum Ansar tidak kecewa apalagi iri hati dengan pemberian kepada kaum Muhajirin tersebut.<sup>208</sup> Karena kaum Ansar memang mendahulukan dan mengutamakan kaum Muhajirin.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup>Lihat M. Qurish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 117.

<sup>206</sup>Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsir al-Marāḡi*, jil. I, h. 64.

<sup>207</sup>Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsir al-Marāḡi*, jil. I, h. 64.

<sup>208</sup>Lihat M. Qurish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 117.

<sup>209</sup>Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsir al-Marāḡi*, jil. I, h. 64.

Kata *khaṣāṣah* (خاصة) berarti kebutuhan, yang berasal dari kata *khaṣāṣah al-bayt* (خاصة البيت) yang mempunyai arti celah-celah yang tersisa di antara tiang-tiang atau lubang yang terdapat pada satu rumah/bangunan” kata ini kemudian digunakan juga dalam arti kebutuhan yang tidak dapat terpenuhi, persis seperti lubang yang tidak berhasil ditutup seperti dalam pengertian lubang dari pengayak, pintu, awan atau tirai.<sup>210</sup>

Kata *syūḥḥ* (شح) berarti kebakhilan, atau dalam pengertian kekikiran yang mendorong untuk menahan harta.<sup>211</sup> Ada juga yang memahaminya dalam arti naluri atau potensi yang melekat pada diri setiap manusia yang menjadikannya merasa berat hati untuk memberi apa yang berada dalam genggamannya.<sup>212</sup> Atas dasar ini menurut Quraish Shihab kata *syūḥḥ* berbeda dengan kata *bukhl* (بخل) “kikir” yang digunakan dalam arti “terjadinya secara faktual keengganan untuk memberi”, sedang *syūḥḥ* baru dalam bentuk potensi yang dapat diaktualkan atau tidak. Ini menjadikan seseorang bisa saja memberi sesuatu walaupun hatinya berat untuk melakukannya. Ia ketika itu berjuang mengalahkan naluri kekikiran itu dan berhasil mengalahkannya. Olehnya Sedekah yang paling utama menurut Nabi Muhammad saw. adalah sedakah yang dikeluarkan saat seseorang merasakan sifat *syūḥḥ* dalam hatinya, serta mengkhawatirkan adanya kebutuhan dan dalam saat yang sama mendambakan kecukupan.<sup>213</sup> Sedangkan al-Ragib mengatakan “Kebakhilan adalah menahan (tidak memberikan) sedang *al-Syūḥḥ* adalah keadaan jiwa yang menuntut hal itu.”<sup>214</sup>

<sup>210</sup>Lihat M. Qurish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 117. Lihat pula Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsir al-Marāḡi*, jil. I, h. 64.

<sup>211</sup>Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsir al-Marāḡi*, jil. I, h. 65.

<sup>212</sup>Sebagaimana dalam syair Arab; “Dia melatih jiwa yang ada di antara dua lambungnya dengan kekikiran. Jika dia ingin berbuat kebajikan, jiwanya mengatakan jangan dulu. Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsir al-Marāḡi*, jil. I, h. 65.

<sup>213</sup>Lihat M. Qurish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 117-118.

<sup>214</sup>Lihat Ahmad Muṣṭafa al-Marāḡi, *Tafsir al-Marāḡi*, jil. I, h. 65.

*Asbān al-Nuzūl* ayat ini, Ibn al-Munzīr meriwayatkan dari Zāid ibn al-Asham bahwasanya orang-orang Ansar berkata, “Wahai Rasulullah, kami membagi antara kami dan saudara kami orang-orang Muhajirin tanah ini menjadi dua bagian.” Rasulullah berkata, “Tidak, akan tetapi kalian penuhilah kebutuhan mereka dan kalian bagi hasil (bumi) kepada mereka. Sedangkan tanah itu tetap tanah kalian.” Orang-orang Ansar menjawab, “Kami rida.” Kemudian Allah menurunkan ayat ini.<sup>215</sup>

Dalam riwayat Ibn Kaṣīr sebagaimana yang terdapat dalam kitab tafsirnya yang dikutip imam al-Ṣuyūṭī, bahwa al-Qurṭūbī meriwayatkan dan menuturkan bahwasanya Sa‘ad ibn Ubadah dan Sa‘ad ibn Mu‘aẓ berkata, “Bahkan kami akan membaginya antara orang-orang Muhajirin sedangkan peran kami masih tetap seperti semula.” Orang-orang Ansar berkata, “Kami rida dan kami pasrah wahai Rasulullah.” Rasulullah saw. kemudian berdoa, “Ya Allah, rahmatilah orang-orang Ansar, anak-anak kaum Ansar dan cucu-cucu kaum Ansar.”<sup>216</sup>

Al-Bukhāri meriwayatkan dari Abū Hurairah, ia mengatakan; Seorang laki-laki mendatangi Rasulullah saw. kemudian berkata, “Wahai Rasulullah, kami tertimpa kesusahan.” Rasulullah kemudian menuju istri-istrinya tetapi di sana beliau tidak menjumpai sesuatu. Beliau lalu berkata, “Hendaknya seorang laki-laki menjamu orang ini pada mala mini. Semoga Allah merahmatinya.” Berdirilah salah seorang laki-laki dari sahabat Ansar kemudian berkata, “Aku, wahai Rasulullah.” Laki-laki Ansar ini kemudian pergi menemui istrinya kemudian berkata, “Ada tamu Rasulullah saw. Janganlah engkau menyimpan sesuatu untuknya.” Istrinya berkata, “Demi Allah, aku tidak punya apa-apa selain makanan untuk anak-anak kita.” Laki-laki Ansar itu berkata, “Ketika anak-anak ingin makan malam, maka tidurkanlah mereka kemudian kamu ke

---

<sup>215</sup>Lihat Al-Ṣuyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 532.

<sup>216</sup>Lihat Al-Ṣuyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 532.

sini dan matikan lampu. Kita lipat perut kita malam ini.” Istrinya kemudian melakukan apa yang diperintahkan suaminya itu. Keesokan harinya laki-laki Ansar itu menemui Rasulullah saw. Beliau berkata, “Sungguh Allah takjub atau Allah tersenyum dari perbuatan si fulan dan si fulanah.” Maka Allah menurunkan ayat, “Mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka.”<sup>217</sup>

Musaddad dalam kitab *Musnad*-nya dan Ibn al-Munzīr meriwayatkan dari Abū al-Mutawakkil al-Najī bahwasanya ada seorang laki-laki muslim yang menuturkan hal serupa di atas. Di dalam riwayat itu disebutkan bahwa yang menjamu tamu itu adalah Šābit ibn Qāis Ibn Syammas. Maka turunlah ayat ini berkenaan dengannya.<sup>218</sup>

Al-Wahidi meriwayatkan dari jalur Muharib Ibn Daṣar dai Ibn ‘Umar, ia mengatakan; Salah seorang laki-laki sahabat Rasulullah saw. dihadahi kepala kambing. Laki-laki itu kemudian berkata, “Sesungguhnya saudaraku si fulan beserta keluarganya lebih butuh ini daripada kami.” Laki-laki itu lalu mengirimkan kepala kambing tersebut kepada saudaranya. Tidak henti-hentinya salah seorang dari mereka mengirimkan kepada yang lain sehingga kepala kambing itu berputar-putar sampai tujuh rumah, sehingga kemabli lagi kepada rumah yang pertama. Maka turunlah ayat. “Mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri.”<sup>219</sup>

Firman Allah *wa al-laḏīna tabawwa’u al-dārā wa al-īmān* (dan orang-orang yang telah menempati kota [Madinah] dan telah beriman) yang telah beriman tersebut adalah kaum Ansar. *Minqablihim yuḥibbūna, man hājara ilaihim* (sebelum kedatangan mereka yakni Muhajirin, mereka kaum Ansar mencintai orang-orang yang berhijrah kepada mereka).<sup>220</sup> Dengan kecintaan ini sehingga tidak adanya terbesik rasa benci

<sup>217</sup>Lihat Al-Ṣuyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 532-533.

<sup>218</sup>Lihat Al-Ṣuyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 533.

<sup>219</sup>Lihat Al-Ṣuyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, h. 533.

<sup>220</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn ‘Abdurrahḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz I, h. 453.

maupun bosan dengan mereka yang baru datang itu, melainkan adanya rasa belas kasihan.<sup>221</sup>

Muhajirin (*al-Muhājirūn*) artinya orang-orang yang hijrah, pindah meninggalkan Mekah menuju Madinah, berasal dari *fi'il* حاجر-يهاجر-هجرة (*hājara-yuhājiru-hujrānan*) yang berarti berhijrah atau berpindah. Adapun Ansar (*al-Anṣār*) adalah orang-orang Madinah yang digelari dengan kata tersebut sebagai bentuk pujian kepada mereka.<sup>222</sup>

Firman Allah; *Walā yajidūna fī ṣudūrihim* (dan mereka kaum Ansar tiada menaruh keinginan dalam hati mereka) yakni apa yang telah diberikan Nabi Muhammad saw. kepada kaum Muhajirin berupa harta rampasan dari Bani Nadir, yang memang harta tersebut teruntuk khusus kaum Muhajirin. *Wa yu'sirūna 'ālā anfusihim wa laukāna bihim khaṣāṣah* (dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin) atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan), yakni mereka memerlukan apa yang telah mereka relakan kepada kaum Muhajirin.<sup>223</sup> Dalam artian bahwa tidak adanya rasa dengki atau iri hati yang timbul di hati kaum Ansar atas apa yang ditentukan Allah dan Rasulullah saw. atas kaum Muhajirin.<sup>224</sup>

*Wa man yūqa syuḥḥa nafsihi* (Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya) yakni dari ketamakan harta benda, maka *fa ulā'ika hum al-mufliḥūn* (mereka itulah orang-orang yang beruntung).<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. IX (Cet. VII; Singapura: Kerjaya Print Pte Ltd, 2007), h. 7259.

<sup>222</sup>Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. X, h. 58.

<sup>223</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurraḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz I, h. 453.

<sup>224</sup>Lihat Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, jil. IX, h. 7259.

<sup>225</sup>Lihat Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāluddīn 'Abdurraḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz I, h. 453.

Ayat ini telah mendeskripsikan bahwa tidak terbesit keinginan sedikitpun di dalam hati kaum Ansar untuk memperoleh apa yang telah diberikan Nabi Muhammad saw. kepada kaum Muhajirin, mereka lebih mengutamakan kaum Muhajirin atas diri mereka sendiri. Karenanya, Allah memuji perilaku kaum Ansar tersebut melalui firman-Nya ini, sebagaimana yang diungkapkan oleh beberapa ulama bahwa ayat ini mengandung pujian Allah kepada kaum Ansar, dimana kaum Ansar adalah kaum penduduk Madinah yang menyambut kedatangan kaum Muhajirin, yaitu kaum yang hijrah bersama Nabi saw. dari Mekah. Kecintaan kaum Ansar kepada kaum Muhajirin sangat besar, terbukti ketika Nabi Muhammad hijrah bersama sahabat lainnya mereka memenuhi janjinya untuk melindungi rombongan hijrah tersebut, dan ketika sampai dan menetap di Yamamah, kaum Ansar tidak segan-segan memberikan bantuan kepada kaum Muhajirin, di antaranya ada yang bersedia membagikan hartanya, berkebun dan bertani demi menghidupi kaum Muhajirin, memberikan tempat tinggal, bahkan harta rampasan perangpun kaum Ansar merelakannya kepada kaum Muhajirin.<sup>226</sup>

Oleh karena itu, kaum Ansar adalah kaum pembela dan penolong rasul serta yang menampung kaum Muhajirin yang hijrah dalam keadaan lapar dan miskin. Orang yang memiliki sifat dan keadaan seperti demikian ini ada sepanjang masa selama ada perjuangan menegakkan agama Allah. Olehnya dalam ayat ini berindikasi adanya sebuah perintah untuk berlaku demikian, tidak hanya untuk kaum muslim saat sekarang ini namun juga kaum muslim di masa yang akan datang. Dalam ayat ini diterangkan sikap orang-orang mukmin dari golongan Ansar dalam menerima dan menolong saudara-saudara mereka orang-orang golongan Muhajirin. Pada kesimpulannya di antara sikap tersebut sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya adalah

---

<sup>226</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. XIV, h. 116-117.

1) Mereka mencintai kaum Muhajirin.

Besarnya cinta kaum Ansar kepada Muhajirin terlihat pada saat mereka menyambut kedatangan Muhajirin, sampai-sampai di antara mereka bersedia membagi hartanya kepada yang berhijrah, baik sandang maupun pangan. Dalam riwayat lain mencarikan perempuan-perempuan Ansar untuk dinikahkannya kepada kaum Muhajirin atau bahkan menceraikan salah satu istrinya agar dapat dinikahkan kepada saudaranya kaum Muhajirin.

2) Mereka tidak dengki dan tidak iri.

Kaum Ansar tidak berkeinginan memperoleh harta fai' tersebut yang oleh Allah dan Rasulullah saw. tetapkan bagi kaum Muhajirin.

3) Mengutamakan kepentingan orang lain di atas kepentingan sendiri.

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya mereka rela menikahkan salah satu istrinya setelah menceraikannya atau mereka rela tidak makan demi diberikannya kepada kaum Muhajirin.

Pada ayat ini, telah menggambarkan adanya sebuah motif altruisme sebagai wujud perilaku menolong dan kesediaan mereka untuk membantu sesamanya, kandungan ayat ini telah mengungkapkan bahwa sepanjang dalam sejarah umat Islam khususnya, belum pernah terjadi dan mengenal peristiwa sosial akbar ini, sebagaimana penyambutan yang dilakukan kaum Ansar terhadap kaum Muhajirin yang dipenuhi rasa cinta, kasih, perhatian, kepedulian, sikap saling menolong, kerja sama dan membantu meringankan beban orang lain.

Hal yang menarik dicontohkan kaum Ansar karena tindakan mereka ini dalam perkembangan ilmu pengetahuan selanjutnya disebut tindakan altruistik, sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan-pembahasan yang lalu, bahwa tindakan ini adalah sifat seseorang yang mementingkan kepentingan orang lain.



Altruistik (altruisme) sendiri dalam al-Qur'an disebut *al-īṣār*, yaitu kecenderungan jiwa yang melahirkan sikap mengutamakan kepentingan orang lain diatas kepentingan pribadi.<sup>227</sup> Adapun *al-īṣār* dalam bahasa Arab adalah pengutamaan atau pemuliaan.<sup>228</sup> Pada ayat ini (QS Al-Ḥasyr/59: 9) menjadi bukti sejarah bahwasanya tindakan atau perilaku altruistik (*īṣār*) jauh sebelumnya telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw, dan para sahabatnya antara kaum Ansar dan kaum Muhajirin.

Wujud dari perilaku kaum Anṣār pun kepada kaum Muḥājirīn tersebut telah menunaikan salah satu wasiat Rasulullah Muhammad saw. sebagaimana dalam hadisnya عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا، نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ، يَسِّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا، سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ. (رواه البخاري و مسلم)

Artinya:

Dari Abū Hurairah r.a., Nabi saw. bersabda; “Barangsiapa yang melapangkan satu kesusahan dunia dari seseorang mukmin, maka Allah melapangkan darinya satu kesusahan di hari kiamat. Barangsiapa memudahkan (urusan) orang yang kesulitan, maka Allah memudahkan baginya (dari kesulitan) di dunia dan akhirat. Barangsiapa menutupi (aib) seorang muslim, maka Allah akan menutup (aib)nya di dunia dan akhirat. Allah senantiasa menolong seorang hamba selama hamba tersebut menolong saudaranya. (HR. Bukhārī dan Muslim)

Di samping term *al-īṣār* pada QS Al-Ḥasyr/59: 9 ini, term *iḥsān* pun dapat ditarik sebagai indikator motif altruistik. Dikatakan demikian karena setiap tindakan yang baik dilakukan seseorang tentu tidak pernah disia-siakan oleh Allah swt. Olehnya, manusia diperintahkan untuk saling berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan. Berbuat baik dalam Islam diartikan *iḥsān* yang secara bahasa berasal dari bentuk *masdar* “*aḥsana-yuḥsinu-iḥsāna*” yang artinya memberi kenikmatan atau kebaikan

<sup>227</sup>Lihat ‘Abdullāh Nasih ‘Ulwan, “Tarbiyyah al-Aulād fī al-Islām”, *Ensiklopedi Metodologi Al-Qur’an*, jil. V (Jakarta: Kalam Publika, 2010), h. 40, dikutip dalam Miftahul Jannah, “Konsep Altruisme dalam Perspektif al-Qur’an: Kajian Integratif antara Islam dan Psikologi”, *Tesis* (Malang: PPs UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016), h. 39.

<sup>228</sup>Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 7.

kepada orang lain. Kata *ihsān* dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 33 kali,<sup>229</sup> dijelaskan bahwa kebaikan yang terkandung dalam konsep *ihsān* itu memiliki dua sasaran, Pertama, *ihsān* kepada Allah yaitu kebaikan kepada Allah swt. dengan beriman kepada-Nya dengan kepatuhan ibadah secara total, kedua, *ihsān* kepada sesama manusia dengan melakukan berbagai kebaikan antara satu dengan lainnya, bahkan ihsan yang kedua ini tidak hanya berlaku kepada manusia juga kepada hewan dan tumbuhan.<sup>230</sup>

Dijelaskan pula bahwa kata *al-ihsān* mencerminkan puncak kebaikan amal perbuatan seseorang. *Ihsān* kepada sesama, sifat ini tercapai saat seseorang memandang dirinya pada diri orang lain sehingga dia melakukan sesuatu untuknya apa yang seharusnya dia lakukan untuk dirinya sendiri, sedangkan *ihsān* antara hamba dengan Allah adalah leburnya dirinya sehingga dia hanya 'melihat' Allah swt., karena itu *ihsān* antara hamba dengan sesama memberi kesan bahwa dia melihat dirinya pada orang lain.<sup>231</sup>

Siapa yang melihat dirinya pada posisi kebutuhan orang lain dan tidak melihat dirinya pada saat beribadah kepada Allah swt. maka seseorang itu mencapai pada predikat *muhsīn*. Dengan demikian perintah berlaku *ihsān* mengandung makna perintah untuk melakukan segala aktivitas yang positif, dengan merasa bahwa Allah selalu mengawasi. Karena kesadaran atas pengawasan tersebut menjadikan seseorang terjaga dan selalu berbuat baik sebaik mungkin, baik pada dirinya, orang lain dan sekitarnya.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup>Lihat Muḥammad Fū'ād 'Abdul Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'an al-Karīm*, h. 256-260.

<sup>230</sup>Lihat Asep Usman Ismail, "Integrasi Syariah dengan Tasawuf", *Ahkam* XXI, no. 1 (2012): h. 130.

<sup>231</sup>M. Quraih Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. VII (Cet. I; Ciputat: Lentera Hati, 2001), h. 325.

<sup>232</sup>M. Quraih Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. VII, h. 325.

## 2) Model-model Perilaku Menolong dan Kerja Sama dalam al-Qur'an

Model-model ini dapat diklasifikasikan atas tiga hal yaitu didasarkan pada sifat materi, paraktik dan immateri. Ketiga dari sifat ini didasarkan pada pendapat Muḥammad ‘Abdul Aṭi, karena apa yang disampaikan melingkupi seluruh model atau bentuk perilaku menolong yang disampaikan oleh beberapa pakar sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya.

Pertama, dari segi materi melingkupi; *donating* (donasi/sumbangan) dan *genereocity* (berderma). Hal tersebut merupakan pemberian yang pada umunya dalam bentuk fisik/benda baik dilakukan oleh seorang diri maupun kelompok, seperti makanan, pakaian dan lainnya. Dalam Islam pemberian-pemberian ini dinamai zakat, infak dan atau sedekah.

Zakat diformulasikan sebagai harta yang wajib dikeluarkan oleh orang Islam yang telah mencapai syarat tertentu untuk kemudian mengeluarkan dan memberikannya kepada orang yang berhak menerimanya dengan syarat-syarat tertentu.<sup>233</sup>

Infak adalah mengeluarkan sebagian dari harta atau pendapatan untuk suatu kepentingan yang diperintahkan. Zakat ada nisabnya, sedangkan infak dan sedekah tidak. Jika zakat harus diberikan kepada *mustahiq*<sup>234</sup> tertentu, maka infak boleh diberikan kepada siapapun juga. Sementara sedekah sama dengan infak, termasuk dalam hukum dan ketentuan-ketentuannya. Hanya saja, infak berkaitan dengan materi, sedangkan sedekah lebih kepada materi maupun non-materi, seperti senyuman.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup>Lihat Muhammad Amin Suma, “Zakat, Infak dan Sedekah: Modal dan Model Ideal Pembangunan Ekonomi dan Keuangan Modern”, *Al-Iqtishad* 5, no. 2 (2013): h. 255. Lihat pula Ilham Mangenre, “Ingat, Ini Bedanya Zakat, Infaq dan Sedekah”, *Tribun-Timur.com*. 23 Mei 2015. <https://makassar.tribunnews.com/amp/2015/05/23/ingat-ini-bedanya-zakat-infaq-dan-sedekah?page=all> (2 Juli 2019).

<sup>234</sup>Terdapat delapan *asnāf mustahiq*; yang berhak menerima zakat, yaitu orang fakir (*fuqarā*), orang miskin (*masākin*), pengurus zakat (*‘āmilīn*), orang yang baru masuk Islam (*mu’allaf*), orang yang memerdekakan budak (*qulūbuhum riqāb*), orang berhutang (*gārimīn*), orang yang berjuang di jalan Allah (*sabīlillāh*), dan orang yang sedang dalam perjalanan (*Ibn sabīl*). Kedelapan kelompok ini termaktub dalam QS Al-Taubah/9: 60.

<sup>235</sup>Lihat Muhammad Amin Suma, “Zakat, Infak dan Sedekah: Modal dan Model Ideal Pembangunan Ekonomi dan Keuangan Modern”, h. 256. Lihat pula Ilham Mangenre, “Ingat, Ini Bedanya Zakat, Infaq dan Sedekah”, (2 Juli 2019).

Terdapat banyak dalil akan pentingnya membelanjakan harta, di antaranya QS

Al-Baqarah/2: 165

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ .

Terjemahnya:

Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. (QS Al-Baqarah/2: 165)<sup>236</sup>

QS Al-Baqarah/2: 254

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ .

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, belanjakanlah (di jalan Allah) sebagian dari rezki yang telah Kami berikan kepadamu sebelum datang hari yang pada hari itu tidak ada lagi jual beli dan tidak ada lagi syafa'at . . .<sup>237</sup>

Oleh karena itu, tampak secara jelas akan pentingnya membelanjakan harta baik itu zakat, infak dan sedekah, yang karenanya dapat memperkokoh tali persaudaraan, meratakan cinta dan keselarasan dan mewujudkan kedamaian dan keteraturan. Terlebih lagi dalam zakat yang mesti dikeluarkan dengan tidak secara suka rela, akan tetapi ia merupakan suatu hak dan amanah terhadap harta yang harus dikeluarkan kepada kaum fakir dan miskin.<sup>238</sup>

Allah swt. berfirman dalam QS Al-Taubah/9: 103

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا . . .

Terjemahnya:

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka . . .<sup>239</sup>

<sup>236</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 244.

<sup>237</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 374.

<sup>238</sup>Lihat Syaikh Muhammad 'Abdul Ati Buhairi, *Nadāat al-Rahmān li Ahl al-Īmān*, h. 377.

<sup>239</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. IV (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 198.

Juga firman Allah dalam QS Al-Ma'ārij/70: 24-25

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ. لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ.

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu, bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta).<sup>240</sup>

Islam juga menerangkan bahwa tolong-menolong yang bersifat material ini juga dapat diwujudkan melalui proyek-proyek saham bersama atau berbagai macam serikat dagang lainnya. Adapun kesuksesan proyek seperti ini diisyaratkan tidak ada pengkhianatan di antara orang-orang yang berserikat atau usaha mereka untuk menyakiti konsumen. Rasulullah Muhammad saw. bersabda bahwa Allah swt. berfirman

أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَإِذَا خَانَهُ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا. (رواه أبو داود)<sup>241</sup>

Artinya:

Saya adalah ketiga dari dua orang yang berserikat selama salah satunya tidak berkhianat kepada kawannya, jika ia mengkhianatinya maka Aku keluar dari keduanya. (HR Abū Dāūd)

Allah swt. telah mengancam dengan keras kepada siapa pun yang kikir menunaikan hak hartanya padahal ia mampu menunaikannya. Allah swt. berfirman dalam QS Al-Taubah/9: 34-35

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ تَحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ.

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya sebahagian besar dari orang-orang alim Yahudi dan rahib-rahib Nasrani benar-benar memakan harta orang dengan

<sup>240</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. X (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 334.

<sup>241</sup>Sulaimān Ibn al-Asy'ās Ibn Ishāq Ibn Basyīr Ibn Syadād, *Kitab Abu Daud*, hadis no. 3383. Al-Albānī memandang hadis ini *daif* (lemah). Lihat Syaikh Muḥammad 'Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 378.

jalan batil dan mereka menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih, pada hari dipanaskan emas perak itu dalam neraka jahannam, lalu dibakar dengannya dahi mereka, lambung dan punggung mereka (lalu dikatakan) kepada mereka: “Inilah harta bendamu yang kamu simpan untuk dirimu sendiri, maka rasakanlah sekarang (akibat dari) apa yang kamu simpan itu.”<sup>242</sup>

Begitu pula dalam sabda Rasulullah Muhammad saw.

عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْفَجِي أَوْ انْضَجِي أَوْ أَنْفِقِي وَلَا تُخْصِي  
فِيْخْصِي اللَّهَ عَلَيْكَ وَلَا تُوعِي فَيُوعِيَ اللَّهَ عَلَيْكَ. (رواه مسلم)<sup>243</sup>

Artinya:

Dari Asmā' ia berkata; Rasulullah saw. bersabda: “Bersedekahlah kamu dan jangan menghitung-hitung, karena Allah akan menghitung-hitung pula pemberian-Nya kepadamu. Dan janganlah kikir, karena Allah akan kikir pula kepadamu.” (HR Muslim)

Oleh karena itu orang yang sering membelanjakan hartanya di jalan Allah, maka ia dipandang oleh Allah sebagai salah satu orang terbaik. Ukuran sebuah harta terdapat pada manfaat dan berkahnya, bukan untuk diri pribadi atau yang diberikan pada orang lain.

Kedua, dari segi praktikal melingkupi; *cooperating* (kerjasama), *helping* (menolong) dan *intervention in emergency* (tindakan dalam keadaan darurat). Rasulullah Muhammad saw. telah memberikan teladan yang agung dalam tolong-menolong semacam ini.

Diriwayatkan bahwasanya Rasulullah Muhammad saw. berada dalam perjalanan bersama para sahabatnya. Rasul memerintahkan mereka untuk mempersiapkan kambing, maka salah seorang sahabat berkata, “Wahai Rasulullah, aku yang akan menyembelihnya.” Sedangkan yang lain berkata, ‘Aku yang akan mengulitinya.’ Orang ketiga berkata, “Aku yang akan memasaknya.” Rasulullah saw. bersabda, ‘Aku yang

<sup>242</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil IV, h. 104.

<sup>243</sup>Lihat Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim Ibn Kausyaz al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Kitab Muslim*, hadis no. 1709.



akan mengumpulkan kayu.” Para sahabat berkata, “Wahai Rasulullah, cukuplah kami yang akan bekerja.” Rasul bersabda, “Aku tahu kalian tidak membutuhkan tenaga, tetapi aku tidak suka dibedakan di antara kalian.”<sup>244</sup>

Para sahabat telah belajar dari Rasulullah saw. tentang sikap tolong-menolong, terutama Abū Bakr al-Ṣiddīq r.a. yang terbiasa memeras susu kambingnya, ketika ia digantikan, maka seorang budak wanita berkata, “Sekarang dia tidak memerasnya lagi.” Abū Bakr berkata, “Ya, sesungguhnya Aku sangat mengharapkan ia tidak mengubahku dalam sesuatu yang telah aku kerjakan.”<sup>245</sup>

‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb r.a. yang menjanjikan kepada para janda dan orang-orang lanjut usia untuk memberikan bantuan air kepada mereka pada malam hari, lalu Ṭalhah pada waktu malam hari melihat dia masuk rumah seorang wanita, maka Ṭalhah pun mendatangi wanita tersebut yang ternyata adalah seorang wanita lanjut usia dan buta, lalu ia bertanya kepada wanita itu, “Apa yang diperbuat lelaki ini kepadamu?” Wanita itu menjawab, “Dia sejak sekian dan sekian, berjanji kepadaku untuk membawakan kepadaku apa yang bermanfaat bagiku dan mengeluarkan dariku hal-hal yang dapat menyakitiku.” Ṭalhah pun berkata (kepada dirinya), “Celakalah engkau wahai Ṭalhah, apakah engkau ingin menyelidiki aurat ‘Umar?”<sup>246</sup>

Lain halnya yang dialami oleh Mujāhīd bersama ‘Umar. Mujāhīd berkata, “Saya menemani Ibn ‘Umar untuk melayani/membantunya dalam suatu perjalanan, namun justru ia yang melayaniku.”<sup>247</sup>

Terdapat pula dalam sejarah Islam yang dilakukan kaum Anṣār terhadap kaum Muhājirīn yang telah menjadi bukti terbesar tentang efektivitas tolong-menolong yang bersifat praktikal dalam naungan Islam.<sup>248</sup>

<sup>244</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 379.

<sup>245</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 380.

<sup>246</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 380.

<sup>247</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 380.



Di antara contohnya yaitu sebagaimana yang diriwayatkan oleh ‘Abdurrahmān Ibn ‘Auf r.a. yang berkata, “Ketika kami memasuki Madinah, Rasulullah saw. mempersaudarakan dengan Sa‘ad Ibn al-Rabi‘ al-Anṣārī. Lalu Sa‘ad Ibn al-Rabi‘ r.a. berkata kepada ‘Abdurrahmān, “Sesungguhnya Aku adalah orang Anṣār yang memiliki paling banyak harta, Aku akan membagikan hartaku menjadi dua bagian; milikku dan milikmu dan Aku memiliki dua isteri, lihatlah mana yang paling mengagumkanmu, maka Aku akan menceraikannya.” Sehingga jika selesai iddahnya, kami dapat menikahnya.”<sup>249</sup>

Gambaran kerja sama, tolong-menolong, cinta dan persaudaraan tersebut dalam masyarakat muslim, merupakan potret nyata dalam dunia fiksi dewasa ini. Oleh karena itu, Allah swt. mengabadikan kisah mereka dan memujinya dalam firman-Nya dalam QS Al-Ḥasyr/59: 9.

Ketiga, dari segi immaterial melingkupi; *sharing* (berbagi perasaan), *caring* (peduli), *honesty* (kejujuran) dan *favor* (kebaikan hati). Aspek-aspek ini adalah sebuah kerjasama antara nurani dan perasaan yang bertindak untuk meringankan kesulitan orang lain.

Firman Allah dalam QS Al-Isrā’: 24.

وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا .

Terjemahnya:

Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: “Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil.”<sup>250</sup>

Firman Allah dalam QS Al-Baqarah/2: 263

قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى ۗ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ .

<sup>248</sup>Lihat Syaikh Muhammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 380.

<sup>249</sup>Lihat Syaikh Muhammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 380.

<sup>250</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur‘an dan Tafsirnya*, jil. V (Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 458.

Terjemahnya:

Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima). Allah Maha Kaya lagi Maha Penyantun.<sup>251</sup>

Orang yang demikian ini sangat disenangi oleh Allah bahkan Allah menjamin kehidupannya, sebagaimana sabda Rasulullah Muhammad saw.

عن أبي هريرة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسِّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ اللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا دَامَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ. (رواه البخاري ومسلم)<sup>252</sup>

Artinya:

Dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Barangsiapa yang menghilangkan salah satu kesusahan dari sekian kesusahan dunia yang menimpa seorang mukmin, maka Allah akan menghilangkan salah satu kesusahan pada hari kiamat. Barangsiapa yang memberikan kemudahan kepada orang-orang yang ditimpa kesulitan, maka Allah akan memberikan kemudahan kepadanya di dunia dan di akhirat. Dan barangsiapa yang menutupi aib seorang muslim, maka Allah akan menutupi albnnya pada hari kiamat dan Allah selalu akan menolong hamba-Nya selama hamba itu mau menolong saudaranya.” (HR Al-Bukhāri dan Muslim)

Juga dalam sabdanya yang lain

عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُظْلَمُهُ مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (رواه مسلم)<sup>253</sup>

Artinya:

Dari Sālim dari bapaknya bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Seorang muslim dengan muslim yang lain adalah bersaudara. Ia tidak boleh berbuat zalim dan aniaya kepada saudaranya yang muslim. Barang siapa yang membantu kebutuhan saudaranya, maka Allah akan memenuhi kebutuhannya. Barang siapa membebaskan seorang muslim dari suatu kesulitan, maka Allah akan membebaskannya dari kesulitan pada hari kiamat. Dan barang siapa menutupi aib seorang muslim, maka Allah akan menutupi albnnya pada hari kiamat kelak.” (HR Muslim)

<sup>251</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, h. 391.

<sup>252</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭi Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 381.

<sup>253</sup>Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim Ibn Kausyaz al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Kitab Muslim*, hadis no. 4677.

Islam menyerukan untuk mengakui kebaikan siapapun yang tolong-menolong secara bersama dalam suatu urusan dunia ataupun urusan agama. Oleh karena itu, Rasulullah saw. bersabda, “Barangsiapa yang tidak mau berterima kasih kepada manusia, berarti ia tidak berterima kasih kepada Allah.”<sup>254</sup>

Juga dalam sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan dari al-Hukm bin ‘Umar

مَنْ أَسَدَى إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافَتْهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَادْعُوهُ. (رواه الطبراني)<sup>255</sup>

Artinya:

Barangsiapa yang mempersembahkan kebaikan kepadamu, maka balaslah kebbaikannya, jika kamu tidak mampu membalasnya, maka berdoalah untuknya. (HR Al-Ṭabrānī)



<sup>254</sup>Lihat Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 381.

<sup>255</sup>Syaikh Muḥammad ‘Abdul Aṭī Buhairi, *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*, h. 382.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Bertolak dari rumusan masalah dan hasil penelitian yang telah kemukakan, maka dengan demikian dapat ditarik beberapa kesimpulan yaitu sebagai berikut:

1. *Mattulu tellue* merupakan salah satu prinsip yang dilegitimasi dalam kehidupan sehari-hari. *Mattulu tellue* yang populer hingga sekarang adalah *mattulu tellue* yang pernah didiktumkan oleh La Tenritatta Arung Palakka (Raja Bone XV). *Mattulu tellue* dapat dimaknai “yang saling bertaut tiga menjadi satu kepaduan”, adapun yang bertaut tiga itu adalah *mali siparappe*, *rebba sipatokkong* dan *malilu sipakainge*. Bentuk *mattulu tellue* ini mengarah pada prinsip-prinsip tatanan adat orang Bugis Bone yang mengarah pada konsep tolong menolong dan gotong royong, merupakan pesan moral dari leluhur bukan saja sebagai hal yang prinsipiell, namun juga moto dan menjadi falsafah hidup Bugis Bone yang mengharapkan adanya harapan untuk bersatu.
2. Nilai yang dikandung dari prinsip *mattulu tellue* tersebut adalah bagian dari konsep sosial, kaitannya dengan hubungan dengan sesama yaitu tolong-menolong dan kerja sama. Adapun wujud dari tolong-menolong dan gotong royong pada masyarakat Kabupaten Bone yaitu; 1) Dalam segi pertanian, masyarakat Bone dikenal istilah *minawang* yaitu sebuah corak hubungan asimetris (tidak seimbang) yang terjadi antara *ajjoareng* (pemilik tanah) dengan *joa* (pekerja). Hubungan *minawang* yang terjadi antara *ajjoareng* dengan *joa* mengikuti pola hubungan patron-klien, *ajjoareng* sebagai patron dan *joa* sebagai kliennya. Dengan demikian pola ini membentuk sebuah hubungan tolong-menolong dan gotong royong yang sangat khas serta saling menguntungkan kedua belah pihak, baik

secara ekonomi, sosial maupun kultural. 2) Dalam hal rumah tangga; contohnya dapat dilihat pada kegiatan *mappatetiong bola* (mendirikan/membangun rumah) dan *mappalecce bola* (memindahkan rumah) atau *marakka bola* (mengangkat rumah). 3) Dalam hal pesta atau hajatan, Bone sangat terkenal dengan pesta panen rayanya, digelar secara kegotongroyongan pada setiap tahunnya oleh beberapa desa di Kab. Bone.

3. *Mattulu tellue* tidak hanya sebagai prinsip suku Bugis Bone yang hidup dengan menyelaraskan konsep dan nilai ajarannya ke dalam alam pikiran budayanya, namun ia juga sejalan dengan tradisi keintelektualan al-Qur'an, yang telah menjadi bagian yang integral dari syariat Islam karena ia hadir dengan nilai keislaman sebagaimana yang termaktub dalam beberapa ayat-ayat al-Qur'an. *Mattulu tellue* adalah prinsip yang mengarah pada perilaku tolong-menolong dan kerja sama yang di dalam al-Qur'an sendiri terdapat banyak ayat yang membicarakan hal tersebut. Di antaranya dapat ditemui dalam QS Al-Mā'idah/5: 2, QS Al-Sāff/61: 14, ataupun QS Al-Baqarah/2: 85, di mana ketiga dari ayat tersebut mewakili dari beberapa term tentang kata tolong-menolong dan kerja sama dalam al-Qur'an. Dua dari term kata "tolong" yang di ambil yakni 'awana dari QS Al-Mā'idah/5: 2 dan *zahr* dari QS Al-Baqarah/2: 85 terdapat huruf ت (*tā*) yang mengawalinya sehingga masing-masing berubah menjadi *ta'āwun* dan *tazāhara*. Dari perubahan itu yang sebelumnya 'awana berarti "tolong" menjadi *ta'āwun* "saling tolong-menolong", dan *zahr* yang sebelumnya berarti tampak, jelas dan terang namun kemudian dalam al-Qur'an dengan perubahannya menjadi *tazāharu* atau dalam qiraah lain *tazzāharūna* maka maknanya berubah menjadi "saling-membantu" atau "saling menolong". Adapun pada term *naṣr* penulis mengambil ayat dari QS Al-Sāff/61: 14 yang di dalam ayat ini tidak terdapat

penambahan huruf *tā'*, namun bukan berarti kata *tanāṣara* “saling menolong” dalam al-Qur’an tidak ada. Hal ini sengaja penulis pilih karena gambaran yang ada dalam ayat ini bahwa Allah saja dalam memperkenalkan diri-Nya serta menegakkan risalah-Nya butuh seorang penolong, yaitu orang-orang yang bersedia berdakwah di jalan Allah, ataupun orang yang bersedia mengawal para da’i seperti mengawal para nabi-nabi Allah dalam menyebarkan dakwahnya atau dalam konteks dewasa ini mengawal para ulama yang kesemua itu adalah bentuk pertolongan atau bantuan manusia kepada Allah. Melihat dari konteks kebahasaan yang ada pada huruf “*tā*” pada masing-masing ayat-ayat posisinya sama dengan kata “*si*” dalam bahasa Bugis sebagaimana yang terdapat dalam *mattulu tellue*, yakni *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge* yang tendensi dari “*tā*” (dalam bahasa Arab) atau “*si*”nya (dalam bahasa Bugis) tersebut adanya penekanan pada makna “saling” atau pada pengertian adanya relasi timbal balik antara satu dengan lainnya, yang dalam ilmu sosiologi kemudian disebut teori pertukaran sosial.

### **B. Implikasi Penelitian**

Dari hasil penelitian ini, dikemukakan implikasi penelitian untuk dijadikan sebagai pertimbangan perihal prinsip *mattulu tellue* perspektif al-Qur’an, yaitu sebagai berikut:

1. *Mattulu tellue* merupakan budaya lokal Bugis Bone yang diperaktikkan sejak masa Kerajaan Bone, yang tentu pada dewasa ini mengalami degradasi. Hal tersebut didasarkan oleh modernisme juga karena sifat apatis dan arrogan yang dimiliki ataukah tidak adanya atau kurangnya kepekaan ikhlas dalam diri, partisipasi, kebersamaan dan untuk saling membahu. Padahal wujud dari *mattulu tellue* adalah ajaran tentang nilai kesetaraan dan kebersamaan serta kekeluargaan.

Jika direfleksikan lebih dalam, maka ia merupakan modal sosial yang telah dimiliki Bugis Bone sejak dahulu. Olehnya penerapan dari *mattulu tellue* ini merupakan suatu harapan yang sangat besar, bagaimana masyarakat Bone tetap menganut budaya lokal. Bone merupakan hegemoni pusat peradaban Bugis pada umumnya, sehingga prinsip-prinsip seperti ini masih kental di ‘sebagian’ masyarakat Bone. Walaupun dalam konteksnya zaman tengah berada pada globalisasi dan prinsip ini (*mattulu tellue*) agar tidak tercermari, maka haruslah tetap berprinsip demikian yang merupakan khas identitas sebagai rakyat Bone. Karena ketika hal tersebut hilang maka masyarakat akan kembali yang mana pada zaman dahulu di Tana-Bone dikenal istilah *sianre bale tauwwe*, yaitu masa dimana masyarakat Tana-Bone saling menindas satu sama lain. Olehnya, penalaran-penalaran yang dapat mematikan kearifan ini perlu dikembangkan lagi guna membangkitkan kembali minat untuk mempelajarinya lebih jauh. Maka kiranya perlu sebuah paradigma baru dalam membaca kearifan lokal dengan persepektif yang berbeda. Dalam hal ini melihat prinsip *mattulu tellue* dari segi perspektif al-Qur’an dengan harapan dapat merangsang dan membangkitkan semangat tidak hanya dalam penguatan menjaga kearifan lokal namun juga perihal pengkajian al-Qur’an serta sekaligus melahirkan kreativitas dan dinamika dalam masyarakat muslim Bugis-Bone.

2. Penulis merasa bahwa al-Qur’an yang merupakan hidayah dan pembentuk peradaban, perlu benar-benar dijadikan sebagai sumber dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Karena sejauh ini, masyarakat muslim Bugis-Bone belum bisa menjadikan al-Qur’an sebagai sumber hidayah dan peradaban secara utuh. Untuk itu, perlu pendekatan budaya dalam upaya menginternalisasikan nilai-nilai universal al-Qur’an sehingga ia menjadi nilai ideologis yang tidak terpisahkan.



3. Mengingat pentingnya merefleksikan ayat-ayat al-Qur'an kedalam sebuah kebudayaan, untuk itu kepada para pengkaji al-Qur'an agar menjadikan konteks budaya sebagai salah satu pertimbangan dalam pengembangan studi al-Qur'an. Hal ini penting sebab peneguhan serta reinterpretasi terhadap korelasi al-Qur'an dengan nilai budaya lokal, sesungguhnya satu jalan yang dapat membangun masyarakat yang damai dan saling menghormati mengingat betapa universalnya al-Qur'an dan pluralnya kebudayaan di Indonesia.



## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Abdullah Taufik, dan M. Rusli Karim. *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar*. Cet. II; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1990.
- Abdullah, Hamid. *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis Terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar*. Cet. I; Jakarta: Inti Idayu Press, 1985.
- Abdulsyani, *Sosiologi Skematika dan Terapan*. (t.c.); Jakarta: Bumi Aksara, 1994.
- Abercrombie, Nicholas, *et. al. Sociology*. Terj. *Kamus Sosiologi*. (t.c.); Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2010.
- Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Cet. VIII; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017.
- Akalali, As'ad. *Kamus Indonesia-Arab*. Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 2006.
- Ali, A. Muh. *Bone Selajang Pandang* (t.c.); Watampone: (t.p.), 1969.
- Amrullah, Haji Abdulmalik Abdulkarim. *Tafsir Al-Azhar*, jil. I, III, IX, XXVII. Cet. VII; Singapura: Kerjaya Print Pte Ltd, 2007.
- Ananda, Arfa Faisar. *et. al. Metode Studi Islam: Jalan Tengah Memahami Islam*. Cet. I; Jakarta: Rajawali Pers, 2015.
- Andaya, Leonard Y. Andaya, *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad XVII* (Cet. I; Makassar: Innawa, 2004), h. 42-43; dikutip dalam Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, "Kesultanan Bone", *Laporan Hasil Penelitian*. Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, 2013.
- Anshory, *Menafsirkan Al-Qur'an dengan Ijtihad*. Cet. I; Jakarta: Referensi, 2012.
- Ansyory, Anhar. *Pengantar Ulumul Qur'an*. Cet. I; Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Studi Islam Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 2012.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Bakri, Oemar. *Tafsir Rahmat*. (t.c.); Jakarta: PT. Mutiara, 1984.
- Bāqī, Muḥammad Fū'ād 'Abdul. *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'ān al-Karīm*. (t.c.); Indonesia: Maktabah Daḥlān, (t.th.).
- Buhairi, Syaikh Muḥammad 'Abdul Aṭi. *Nadāat al-Raḥmān li Ahl al-Īmān*. Terj. Abdurrahman Kasdi dan Umma Farida. Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Bunyamin. *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*. (t.c.); Watampone: Luqman al-HakimPress, 2013.
- al-Buruswi, Ismā'īl Ḥaqqī. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Terj. Syihabuddin. *Terjemah Tafsir Ruhul Bayan*, jil. I. Cet. I; Bandung: CV. Diponegoro, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Terj. Syihabuddin. *Terjemah Tafsir Ruhul Bayan*, jil. VI. Cet. I; Bandung: CV Diponegoro, 1997.
- Chaplin, James P. *Dictionary of Psychology*. Terj. Kartino Kartono, *Kamus Lengkap Psikologi*. Cet. VIII; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Dayakisni dan Hudaniah. *Psikologi Sosial*. (t.c.); Malang: UMM Press, 2003.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. I, II, III, V, VI, X. Cet. III; Jakarta: Departemen Agama RI, 2009.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. (t.c.); Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- al-Dimasyqī, al-Imām Abūl Fīda Ismā'īl Ibn Kašīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Terj. Bahrūn Abu Bakar dan H. Anwar Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Kašīr*, juz XXVIII. Cet. III; Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Terj. Bahrūn Abu Bakar dan H. Anwar Abu Bakar, *Tafsir Ibnu Kašīr*, juz I. Cet. VII; Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2012.
- Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bone. *Sejarah Bone*. Watampone: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, 2007.
- El-As'ady, Fadli. *Bone dalam Perspektif: Membongkar Fakta Menuju Bone Baru*. Cet. I; Jakarta: Mapan, 2005.
- al-Farmāwī, Abd al-Hayy. *al-Bidāyat fī al-Tafsīr al-Maudū'ī: Dirasah Manhajiah Maudū'iyah*. Terj. Suran A. Jamrah, *Metode Tafsir Maudū'ī: Suatu Pengantar*. Cet. I; Jakarta PT. RajaGrafindo Persada, 1994.
- Faturochman. *Pengantar Psikologi Sosial*. (t.c.); Yogyakarta: Pinus, 2006.
- Fernandez, Daniel. "Hand Out Antropologi". Buku Modul Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik di Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. HAMKA, Jakarta, 2018.
- Harsoyo, *Pengantar Antropologi*. (t.c.); Jakarta: Putra Abardin, 1999); dikutip dalam Santri Sahar. "Pengantar Antropologi". Buku Modul Program Studi Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat di UIN Alauddin, Makassar, 2015.
- Haviland, A. William. *Antropology*, terj. Soekadijo, *Antropologi*, jil. I (t.c.); Jakarta: Erlangga 1999.; dikutip dalam Santri Sahar. "Pengantar Antropologi". Buku Modul Program Studi Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat di UIN Alauddin, Makassar, 2015.
- Himmelfarb, Getrude. *The New History and the Old*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987; dikutip dalam Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*. (t.c.); Watampone: Luqman al-HakimPress, 2013.
- Ibn Kašīr. *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kašīr*. Terj. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy. *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier*, jil. III. Cet. I; Kuala Lumpur: Victory Agencie, 1988.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Cet. III; Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014.
- Jalaluddin, *Filsafat Pendidikan Islam; Telaah Sejarah dan Pemikirannya*. (t.c.); Jakarta: Kalam Mulia, 2011.

- al-Jazairī, Abū Bakar Jabīr. *Aisar al-Tafāsir li al-Kalāmi al-Aliyyi al-Kabīr*. Terj. M. Azhari Hatim dan Abdurrahim Mukti. *Tafsir Al-Qur'an Al-Aisar*, jil. II. Cet. II; Jakarta: Darus Sunnah, 2011.
- Koentjaraningrat, *Ciri-ciri Kehidupan Masyarakat Pedesaan di Indonesia* (t.c.); (t.t.): (t.p.), 1983); dikutip dalam Maulana Irfan, "Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial". Makalah yang disajikan pada Seminar Nasional Menuju Masyarakat Indonesia Sejahtera di Auditorium Fikom Universitas Padjadjaran (UNPAD), Padjadjaran 22 Desember 2016.
- \_\_\_\_\_. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. (t.c.); Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Cet. II; Jakarta: Rineka Cipta, 2009; dikutip dalam Santri Sahar. "Pengantar Antropologi". Buku Modul Program Studi Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat di UIN Alauddin, Makassar, 2015.
- Kropotkin, Peter. *Gotong Royong Kunci Kesejahteraan Sosial, Tumbangnya Darwinisme Sosial*. (t.c.); Depok: Pustaka, 2006; dikutip dalam Maulana Irfan, "Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial". Makalah yang disajikan pada Seminar Nasional Menuju Masyarakat Indonesia Sejahtera di Auditorium Fikom Universitas Padjadjaran (UNPAD), Padjadjaran 22 Desember 2016.
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*. (t.c.); Yogyakarta: PT. Benteng Pustaka, 2005.
- Machmud, A. Hasan. *Silasa I*. Cet. III; Makassar: UD. Indah Jaya, 2001.
- al-Maḥallī, Jalāluddīn Muḥammad Ibn Aḥmad. dan Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz I. (t.c.); Surabaya: al-Hidayah, (t.th.).
- al-Marāḡi, Aḥmad Muṣṭafa. *Tafsīr al-Marāḡi*. Terj. Bahrūn Abubakar. *et. al. Terjemah Tafsir al-Maraghi*, jil. VI. Cet. I; Semarang: Tohaputra, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Marāḡī*. Terj. Bahrūn Abubakar. *et. al. Terjemah Tafsir al-Maraghi*, jil. I. Cet. II; Semarang: CV. Toha Putra, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Marāḡī*. Terj. Bahrūn Abubakar. *et. al. Terjemah Tafsir al-Maraghi*, jil. XXVIII. Cet. II; Semarang: CV. Toha Putra, 1993.
- Martawijaya, M. Agus. *Model Pembelajaran Berbasis Kearifan Lokal: Untuk Meningkatkan Karakter dan Ketuntasan Belajar*. (t.c.); (t.t.): CV. Masagena, 2016.
- Martin, Richard C. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Islam*. (t.c.); Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Mattulada. *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Cet. II; Makassar: Hasanuddin University Press, 1995.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. VI; Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1995.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*. Cet. XXV; Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.

- Myers, David G. *Social Psychology*. Terj. Aliya Tusyani, et. al. *Psikologi Sosial*. (t.c.); Jakarta: Salemba Humanika, 2012.
- Nabba, Andi Palloge Petta. *Sejarah Kerajaan Tanah Bone (Masa Raja Pertama dan Raja-Raja Kemudiannya Sebelum Masuknya Islam Sampai Terakhir)*. Cet. I; Makassar: Yayasan Al Muallim, 2006.
- al-Naisabūrī Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. (t.c.); Beirut-Lebanon: Maktabah al-Šaqāfiyyah, 468 H.
- al-Naisabūrī, Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Kaṣīr. *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kaṣīr*. Terj. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy. *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier*, jil. III. Cet. I; Kuala Lumpur: Victory Agencie, 1988.
- Nur, M. Rafiuddin. *Lontara'na Marioriwawo Sopeng dari Pattoriolong hingga Pangadereng*. Cet.I; Makassar: Rumah Ide, 2003; dikutip dalam Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, “Kesultanan Bone”, *Laporan Hasil Penelitian*. Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, 2013.
- Narwoko, J. Dwi, dan Bagong Suyanto. *Sosiologi Teks Pengantar & Terapan*. Cet. III; Jakarta: Kencana, 2007.
- Nasution, Harun. *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*. (t.c.); Bandung: Purjalit dan Nuansa 1998.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Cet. VIII; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003.
- Nurhakim M. *Metode Studi Islam*. (t.c.); Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2004.
- Padindang, Ajiep. *Penyebaran Islam di Sulawesi Selatan*. Cet. I; Makassar: La Macca Press, 2006.
- Patarai, Muhammad Idris. *Arung Palakka Sang Fenomenal*. Cet. I; Makassar: De La Macca, 2016.
- Pelras, Christian, *The Bugis*, terj. Abdul Rahman Abu, et. al. *Manusia Bugis*. Cet. I; Jakarta: Nalar, 2006.
- Pritchard, Evan, E. E. *Antropologi Sosial*. (t.c.); Yogyakarta: Bumi Aksara, 1986; dikutip dalam Daniel Fernandez, “Hand Out Antropologi”. Buku Modul Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik di Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. HAMKA, Jakarta, 2018.
- al-Qurṭūbi, Syaikh Imām. *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*. Terj. Ahmad Khotib. *Tafsir Al Qurthubi*, jil. VI. Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Terj. As’ad Yasin. *Tafsir Fi Zhilalil Qur’an: Di Bawah Naungan Al-Qur’an*, jil. V. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Rahim, A. Rahman. *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Cet. III; Makassar: Hasanuddin University Press, 1992.
- Rasdiyanah, A. *Latoa Lontarak Tana Bone*. Cet. I; Makassar: Alauddin University Press, 2014.
- Ridhwan, *Pendidikan Islam Masa Kerajaan Bone: Sejarah, Akar dan Corak Keilmuan Peranan Kadi*. Cet. I; (t.tp): Unimal Press 2016.



- Roger M Keesing, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, terj. Gunawan S, *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, jil. I (t.c.); Jakarta: Erlangga. 1999; dikutip dalam Santri Sahar. "Pengantar Antropologi". Buku Modul Program Studi Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat di UIN Alauddin, Makassar, 2015.
- Rosidi, Ajip. *Kearifan Lokal dalam Perspektif Budaya Sunda*. (t.c.); Bandung: Kiblat, 2011.
- al-Ṣābūnī, Syaikh Muḥammad ‘Ālī. *Ṣafwah al-Tafāsīr*. Terj. KH. Yasin. *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*, jil. II. Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2011.
- Sahar, Santri. "Pengantar Antropologi". Buku Modul Program Studi Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat di UIN Alauddin, Makassar, 2015.
- Salim, Abd. Muin. *et. al. Metodologi Penelitian Tafsir Mauḍū‘ī*. (t.c.); Makassar: Pustaka al Zikra, 2011.
- Sarwono, Sarlito W. *Psikologi Sosial*. (t.c.); Jakarta: Salemba Humanika, 2009.
- Sears, David O. *et. al. Social Psychology*. Terj. Michael Adryanto. *Psikologi Sosial*. Jakarta: Erlangga, 1994.
- Shiddieqy, Hasbi Ash. *Tafsir al-Bayan*, jil I. (t.d.).
- Shihab M. Quraih. *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. I, III, VII, XIV. Cet. I; Ciputat: Lentera Hati, 2001.
- . *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. XIII; Bandung: Mizan, 1996.
- Sikki, Muhammad. *Lontarak Bugis*. (t.c.); Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.
- Sudaryono. *Metodologi Penelitian*. Cet. I; Jakarta: Rajawali pers, 2017.
- Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Kombinasi: Mixed Methods*. Cet. I; Bandung: Alfabeta, 2011.
- al-Ṣuyūṭī. *Asbāb al-Nuzūl*. Terj. Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid. *Asbabun Nuzul (Sebab-sebab Turunnya Al-Qur’an)*. Cet. II; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān al-Tanwīl Ayi al-Qur’ān*. Terj. Akhmad Afandi, *Tafsir Ath-Thabari*, jil. XXV. Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 2008).
- Roeckelein, John E. *Dictionary of Theories, Laws and Concepts in Psychology*. Terj. Intan Irawati. *Kamus Psikologi: Teori, Hukum dan Konsep*. Cet. II; Jakarta: Kencana, 2014.
- Taufik. *Empati Pendekatan Psikologi Sosial*. (t.c.); Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Topolski, Jerzy. *Methodology of History*. (t.c); New York: D. Reidel Publishing Company, 1976; dikutip dalam Bunyamin. *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur’an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*. (t.c.); Watampone: Luqman al-Hakim Press, 2013.
- ‘Ulwan, ‘Abdullāh Nasih. "Tarbiyyah al-Aulād fī al-Islām". *Ensiklopedi Metodologi Al-Qur’an*, jil. V. (t.c.); Jakarta: Kalam Publika, 2010. dikutip dalam Miftahul

- Jannah, "Konsep Altruisme dalam Perspektif al-Qur'an: Kajian Integratif antara Islam dan Psikologi". *Tesis*. Malang: PPs UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016.
- ‘Uṣmān, Hasan. *Manḥaj al-Baḥs al-Tarīkh*, terj. Mu’in Umar, *et. al. Metode Penelitian Sejarah* (t.c); Jakarta: Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1986; dikutip dalam Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran Al-Qur'an (Implementasi terhadap Ayat-ayat Jihad)*. (t.c.); Watampone: Luqman al-Hakim Press, 2013.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al Qurāan, Al Qurāan dan *Terjemahnya*. (t.c.); Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al Qurāan, 1974.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Qurān Karim*. (t.c.); (t.t): PT Karya Agung, (t.th.).
- Yusuf, Muhammad. *Merawat Silaturrahim Tanpa Batas: 70 Tahun AG. DR. KH. Baharuddin HS, M.A.* (Cet. I; Makassar: Nala Cipta Litera, 2018).

### Jurnal

- Abdullah, Taufik. *Sejarah dan Masyarakat*. (t.c.); Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987; dikutip dalam Mokh. Fatkhur Rokhzi. "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam". *Studi Islamika* III, no. 1 (2015): h. 85-94.
- Abidin, A. Z. "La Maddukelleng Menggalang Persatuan Sulawesi Selatan Mengusir VOC", *Prisma*, no. 8, (1980): h. 38-57.
- Adibah, Ida Zahara. "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam". *Inspirasi* 1, no. 1 (2017): h. 1-20.
- Amri, Arie Machlina. "Metode Penafsiran al-Qur'ān", *INSYIRAH, Jurnal Ilmu Bahasa Arab dan Studi Islam* 2, no. 1, (2014): h.1-23.
- Campbell, Robert L. "Altruism in Auguste Comte and Ayn Rand". *The Journal of Ayn Rand Studies* 7, no. 2 (2006): h. 357-369.
- Effendi, Tadjuddin Noer. "Budaya Gotong Royong Masyarakat dalam Perubahan Sosial Saat Ini" *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 2, no. 1 (2013): h. 1-18.
- Huda, M. Dimyati. "Pendekatan Antropologis dalam Studi Islam". *Didaktika Religia* 4, no. 2 (2016): h. 139-162.
- Ismail, Asep Usman. "Integrasi Syariah dengan Tasawuf". *Ahkam* XXI, no. 1 (2012): h. 129-138.
- Kadril, Muhammad. "Pengembangan Syiar Islam di Kerajaan Bone pada Masa Pemerintahan La Madderemeng Tahun (1625-1644 M)". *Jurnal Rihlah* 6, no. 2 (2018): h. 141-150.
- Kesuma, Andi Ima. "Mappatetong Bola: Wujud Kegotongroyongan Masyarakat Bugis", *Jurnal Sosial Budaya (JSB)* 1, no. 2 (2014): 1-15.
- Mappangara, Suriadi. "Perjanjian *Tellumpocoe* Tahun 1582: Tindak-Balas Kerajaan Gowa terhadap Persekutuan Tiga Kerajaan di Sulawesi Selatan", *Sosiohumanika* 7, no 1 (2014): h. 43-54.
- Moh. Rifa'i, "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis". *Al-tanzim* 2, no.1 (2018): h. 23-35.



- Muryadi dan Andik Matulesy. "Religiutas, Kecerdasan Emosi dan Perilaku Prososial Guru". *Jurnal Psikologi* 7, no. 2 (2012): h. 544-561.
- Muryadi, Dedi. "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam". *Ihyā al-'Arabiyyah* 6, no. 2 (2016): h. 205-228.
- Nur, Moh. Fadhil. "Vernakularisasi Alquran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd Muin Yusuf terhadap Surah al-Mā'ūn". *Rausyan Fikr* 14, no. 2 (2018): h. 359-394.
- Nurnaningsih. "Rekonstruksi Falsafah Bugis dalam Pembinaan Karakter: Kajian Naskah Paaseng Toriolo Tellumpoccoe". *Jurnal Lektur Keagamaan* 13, no. 2 (2015): h. 393-416.
- Pranadji, Tri. "Penguatan Kelembagaan Gotong Royong dalam Perspektif Sosio Budaya Bangsa" *Jurnal Forum Penelitian Agro Ekonomi IPB* 27, no. 1 (2009): h. 62
- Rifa'i, Moh. "Kajian Masyarakat Beragama Perspektif Pendekatan Sosiologis". *Al-tanzim* 2, no.1 (2018): h. 23-35.
- Rohmana, Jajang A. "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda". *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3, no. 1 (2014): h. 79-142.
- Sanaky, Hujair A. H. "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin]", *Al-Mawarid* Edisi XVIII (2008): h. 263-284.
- Siregar, Leonard. "Antropologi dan Konsep Kebudayaan". *Antropologi Papua* 1, no. 1 (2002): h. 2-12.
- Subagyo. "Pengembangan Nilai dan Tradisi Gotong Royong dalam Bingkai Konservasi Nilai Budaya". *Indonesian Journal of Concervation (IJC)* 1, no. 1 (2012): h. 61-68.
- Suma, Muhammad Amin. "Zakat, Infak dan Sedekah: Modal dan Model Ideal Pembangunan Ekonomi dan Keuangan Modern". *Al-Iqtishad* 5, no. 2 (2013): h. 253-274.
- Suparno, T. Slamet. "Beberapa Pendekatan Sosiologis dalam Penelitian Karawatin". *Imaji* 4, no. 2 (2006): h. 166-188.
- Syaikh, Ach. "Al-Qur'an dan Dinamika Kebudayaan". *Jurnal Falasifa* 1, no. 1 (2010): h. 99-110.
- Teng, Muhammad Bahar Akkase. "Kajaolaliddong, The Intellectual of Bugis Bone: From The Historical Perspective". *IJom-NS* 1, no. 1 (2018): h. 40-61.
- Udayana, I Dewa Gede, dan I Made Rustika. "Hubungan Antara Perilaku Menolong dengan Konsep Diri pada Remaja Akhir yang Menjadi Anggota Tim Bantuan Medis Janar Duta Fakultas Kedokteran Universitas Udayana". *Jurnal Psikologi Udayana* 2, no. 2 (2015): h. 198-205.
- Umayah, Azmi Nisrina, et. al. "Pengaruh Empati Emosional Terhadap Perilaku Prososial yang Dimoderasi oleh Jenis Kelamin pada Mahasiswa". *Jurnal Psikologi Sosial* 15, no. 02 (2017): h. 72-83.
- Zuailan. "Metode Tafsir Tahlili". *Diya al-Afkar* 4, no. 01 (2016): h. 59-86.

### **Makalah, Tesis, Disertasi dan Laporan Hasil Penelitian**

- Abidin, Andi Zainal. "Lontara Sulawesi Selatan sebagai Sumber Informasi Ilmiah". *Laporan Hasil Penelitian*. Pen : UIN Alauddin Makassar, 1982; dikutip dalam Rahmatunnair, "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone". *Laporan Hasil Penelitian*. Watampone: P3M STAIN Watampone, 2006.
- Hamid, Abu. "Selayang Pandang Uraian Tentang Islam dan Kebudayaan Orang Bugis – Makassar, Bugis-Makassar dalam Peta Islamisasi". *Laporan Hasil Penelitian*. Pen; UIN Alauddin Makassar, 1982; dikutip dalam Rahmatunnair, "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone". *Laporan Hasil Penelitian*. Watampone: P3M STAIN Watampone, 2006.
- Irfan, Maulana, "Metamorfosis Gotong Royong dalam Pandangan Konstruksi Sosial" (Makalah yang disajikan pada Seminar Nasional Menuju Masyarakat Indonesia Sejahtera di Auditorium Fikom Universitas Padjadjaran (UNPAD), Padjadjaran 22 Desember 2016).
- Jannah, Miftahul. "Konsep Altruisme dalam Perspektif al-Qur'an: Kajian Integratif antara Islam dan Psikologi". *Tesis*. Malang: PPs UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016.
- Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone. "Kesultanan Bone". *Laporan Hasil Penelitian*. Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP3M) STAIN Watampone, 2013.
- Mahmudi, Idris. "Islam, Budaya Gotong Royong dan Kearifan Lokal". Makalah yang disajikan pada Seminar Penguatan Komunitas Lokal Menghadapi Era Global. Universitas Muhammadiyah Jember.
- Minhal, Abu. "Saling Menolong dalam Mewujudkan Keebaikan dan Ketakwaan", *As-Sunnah*, (Mei 2009).
- Rahmatunnair. "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam Pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone". *Laporan Hasil Penelitian*. Watampone: Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (P3M) STAIN Watampone, 2006.
- Rasdiyanah, A. "Integrasi Sistem Pangadereng (Adat) dengan Sistem Syari'ah Sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa". *Disertasi*. (t.t.): (t.p.), 1995; dikutip dalam Rahmatunnair, "Kontekstualisasi *Pangadereng* dalam Konteks Penegakan Syari'at Islam pada Masyarakat Bugis Kabupaten Bone". *Laporan Hasil Penelitian*. Watampone: Lembaga Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat [LP3M] STAIN Watampone, 2006.
- Sabiq, Muhammad. "Nilai-nilai Sara' dalam Sistem Pgadereng Pada Prosesi Madduta Masyarakat Bugis Bone". *Tesis*. Malang: PPs UIN Maulana Malik Ibrahim, 2017.
- Sobana, Hardjasaputra, A. "Metode Penelitian Sejarah". *Makalah*. (Materi Penyuluhan Workshop Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan dalam BPSBP di Bandung, 2008).

Teng, Muhammad Bahar Akkase. “Falsafah Hidup Orang Bugis (Studi Tentang *Pappaseng* Kajaolaliddong di Kabupaten Bone)”. *Disertasi*. Makassar: PPs UIN Alauddin, 2019.

### Dokumen Elektronik

[CD ROM], Freeware Al Quran Digital Versi 2.0, 2004.

al-Ḥajjāj Ibn Muslim Ibn Kausyaz al-Qusyairī. *Kitab Muslim*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM], PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss). (t.th.).

Ibn Asad, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Hanbāl Ibn Ḥilāl. *Kitab Abu Daud*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM]. PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss), (t.th.).

Ibn Bardizbah, Muḥammad Ibn Ismā‘īl Ibn Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah. *Kitab Bukhari*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM]. PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss). (t.th.).

Ibn al-Ḍaḥḥāk, Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn Saurah Ibn Mūsā. *Kitab Tirmidzi*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM]. PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss). (t.th.).

Syadād, Sulaimān bin al-Asy‘ās bin Ishāq bin Basyīr bin. *Kitab Abu Daud*, dalam *Ensiklopedia Hadis* [CD ROM]. PT Kreasi Riset Informatika Sistem Solusi (Keriss). (t.th.).

### Sumber Online/Internet

“Aksara Lontara”. *Wikipedia*. [https://id.wikipedia.org/wiki/Aksara\\_Lontara](https://id.wikipedia.org/wiki/Aksara_Lontara) (26 April 2019).

“Arab Saudi”. *Wikipedia*. [https://id.wikipedia.org/wiki/Arab\\_Saudi](https://id.wikipedia.org/wiki/Arab_Saudi) (19 Mei 2019).

“Arung Palakka”. *Wikipedia*. [https://id.wikipedia.org/wiki/Arung\\_Palakka#Kelahiran\\_dan\\_kematian](https://id.wikipedia.org/wiki/Arung_Palakka#Kelahiran_dan_kematian) (16 Oktober 2019).

“Arung Palakka”. *Wikipedia*. [https://id.wikipedia.org/wiki/Arung\\_Palakka](https://id.wikipedia.org/wiki/Arung_Palakka) (17 Oktober 2019).

“Cuius Regio, Eius Religio”. *Wikipedia*. [https://id.wikipedia.org/wiki/Cuius\\_regio,\\_eius\\_religio](https://id.wikipedia.org/wiki/Cuius_regio,_eius_religio) (19 Mei 2019).

“Kabupaten Bone”. *Wikipedia*. [https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten\\_Bone](https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten_Bone) (11 Juli 2019).

“Kebajikan”. *Wikipedia*. <http://id.m.wikipedia.org/wiki/Kebajikan> (27 Juni 2019).

“Mappadendang”. *Wikipedia*. <https://id.wikipedia.org/wiki/Mappadendang> (16 Oktober 2019).

“Misionaris”. *Wikipedia*. <http://id.m.wikipedia.org/wiki/Misionaris> (27 Juni 2019).

“Sureq Galigo”. *Wikipedia*. [https://id.wikipedia.org/wiki/Sureq\\_Galigo](https://id.wikipedia.org/wiki/Sureq_Galigo) (26 April 2019).

- Bugis Warta, “Memahami Konsep Mattulu TelluE”, *Bugiswarta*, (Februari 2013) <http://www.Bugiswarta.com/2013/02/memahami-konsep-mattulu-tellue.html>, (15 Februari 2019).
- Daeng. “(Bugis) To Manurung”, *Ensiklopedia Bugis Makassar*, (19 Juni 2009). <https://ensiklopediabugismakassar.wordpress.com/2009/06/19/bugis-to-manurung/> (23 April 2019).
- Didu, Erick. “Massempe Aksi Baku Tendang Lelaki Bone Merayakan Pesta Panen”, *Gosulsel.com*. 18 September 2016. <https://gosulsel.com/2016/09/18/massempe-aksi-baku-tendang-lelaki-bone-merayakan-pesta-panen/> (16 Oktober 2019).
- Haq, Abdul. Mappere, “Ayunan Raksasa untuk Rayakan Panen di Bone”, *Kompas.com*. 24 November 2013. <https://regional.kompas.com/read/2013/11/24/1824591/Mappere.Ayunan.Raksasa.untuk.Rayakan.Panen.di.Bone>. (16 Oktober 2019).
- Mangenre, Ilham. “Ingat, Ini Bedanya Zakat, Infaq dan Sedekah”. *Tribun-Timur.com*. 23 Mei 2015. <https://makassar.tribunnews.com/amp/2015/05/23/ingat-ini-bedanya-zakat-infaq-dan-sedekah?page=all> (2 Juli 2019).
- Pemerintah Kabupaten Bone. “Daftar Desa dan Kelurahan Wilayah Kabupaten Bone”. *Website Resmi Pemerintah Kabupaten Bone*, <https://bone.go.id/2017/01/22/daftar-desa-dan-kelurahan-wilayah-kabupaten-bone/> (15 Mei 2019).
- Saharuddin. “Tradisi Tahunan Massempe Kalangan Bugis”. *Bugiswarta.com*. Desember 2015. <http://www.bugiswarta.com/2015/12/tradisi-tahunan-massempe-kalangan-bugis.html> (16 Oktober 2019).
- Syam, Imran Tenritatta Amin. “Bone dalam Genggaman Kultural Mengerikan”. Ed. Aldy. *Tribun-Timur.com*, 31 Oktober 2011. <http://makassar.tribunnews.com/2011/10/31/bone-dalam-genggaman-kultural-mengerikan> (20 Februari 2019).
- TafsirWeb, “Surah Al-Baqarah Ayat 85”, <https://tafsirweb.com/477-surat-al-baqarah-ayat-85.html> (6 November 2019).

# LAMPIRAN-LAMPIRAN



## Lampiran I

### PEDOMAN WAWANCARA

1. Apakah Bapak/Ibu pernah mendengar istilah atau diktum/jargon *mattulu tellue*?
2. Bagaimana persepsi/pandangan Bapak tentang prinsip budaya *mattulu tellue*, yaitu *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge* pada kehidupan masyarakat Kabupaten Bone? (Baik ditinjau dari segi pengertian, maksud, isi, sejarah, dan atau tokohnya)?
3. Bagaimana pandangan Bapak/Ibu tentang penerapan atau implementasi dari prinsip budaya *mattulu tellue* ini di Kabupaten Bone?
4. Dalam pandangan Bapak/Ibu, bagaimana bentuk minat Masyarakat Bone dalam mewujudkan sikap atau perilaku menolong dan gotong royong dalam kehidupan sehari-hari? (Atau dalam kata lain cara masyarakat mengekspresikan keberadaan prinsip *mattulu tellue* ini pada kondisi masyarakat sekarang)?
5. Bagaimana upaya Bapak/Ibu selaku tokoh agama, budaya, masyarakat, perempuan dan atau pemuda Kab. Bone dalam memotivasi agar masyarakat tetap menjaga prinsip budaya ini, di samping itu agar tetap menjaga yang namanya saling menolong dan gotong royong?
6. Bagaimana persepsi/pandangan Bapak/Ibu tentang *mattulu tellue*, yakni *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge* kaitannya dengan al-Qur'an?
7. Bagaimana bentuk aspirasi (kepentingan dan harapan) Bapak terhadap prinsip *mattulu tellue* ini sebagai wujud tolong-menolong dan gotong royong yang berbasis ajaran al-Qur'an?
8. Menurut Bapak/Ibu, apakah ada faktor yang dapat mendukung ataukah malah justru menghambat implementasi dari prinsip *mattulu tellue* ini?
9. (Kalau ada); Faktor-faktor apa saja yang mendukung? Dan faktor-faktor apa saja yang dapat menghambat?

## Lampiran II

### DATA INFORMAN

No	Nama	Umur	Status Informan	Pekerjaan	Alamat
1.	Haryudi Rahman, S.Pd., M.Sn.	33 Tahun	Tokoh Pemuda dan Seni Budaya	Ketua Aliansi Budaya Bone 2019	BTN Salwah Cantika, Jl. Abu Dg. Pasolong, Kel. Tibojong, Kec. Tanete Riattang Timur
2.	Muhammad Ali Arham, M.Pd.	29 Tahun	Tokoh Agama dan Pemuda	Dosen IAIN Bone dan Akademisi	BTN Bone Biru Indah Permai, Kel. Biru, Kec. Tanete Riattang
3.	KM. Usman, S.Pd., M.Hum.	29 Tahun	Tokoh Agama dan Masyarakat	Guru dan Kepala Tata Usaha Ponpes Al- Junaidiyah Biru Bone	Desa Pattiro Sompe, Kec. Sibulue
4.	Dr. Syarifah Suhra bin Yahya, S.Ag., M.Pd.I.	44 Tahun	Tokoh Agama dan Perempuan	Dosen dan Ketua Prodi Pendidikan Agama Islam (PAI) PPs IAIN Bone 2019	Jl. Dr. Wahidin Sudiro Husodo, Kel. Macanang, Kec. Tanete Riattang Barat
5.	A. Najamuddin Petta Ile	85 Tahun	Pemerhati Budaya Bone	Pensiunan	BTN Timurama II, Kel. Ta, Kec. Tanete Riattang
6.	Drs. H. Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, M.F.A		Tokoh Budayawan Bone	Sekjen Majelis Cendekiawan Kraton Nusantara	Jl. Bali, Kel. Jeppee, Kec. Tanete Riattang Barat



### Lampiran III

#### HASIL REKAMAN WAWANCARA\*

**Muhammad Ali Arham, M.Pd. Wawancara 12 November 2019 di Kampus 1 IAIN Bone, Pukul 13.20-16.30.\*\***

1. Pernahkah Anda mendengar istilah *mattulu tellue*?
  - Pernah dan sering.
2. Bagaimana pandangan Anda tentang prinsip budaya *mattulu tellue* di Kabupaten Bone? Baik itu ditinjau dari segi pengertian/maksud/isi/sejarah/tokohnya?
  - Prinsip org Bone ataukah dia adalah sebuah identitas. Prinsip gaya hidup. Banyak memang istilah-istilah mengenai konsep atau diktum-diktum budaya, seperti *maloppo teppalinrungi mabeccu teddilinrungi*, juga konsep tiga “S” dalam Bugis yaitu, Sipakatau, Sipakalebbe yang sifatnya ke karakter.
  - Menurut pembacaan saya tentang *mattulu tellue* ia memang termasuk nuansa prinsipiell Bugis Bone. Misal saja pada Raja Bone IX, La Inca, La Inca itu menurut sejarah beliau kadang bertindak seperti “premanisme”, maka pada waktu itu diadakanlah kepada Arung Majang, maka Arung Majanglah menasehatinya. Dalam konteks “*Sipakainge*” bahwa memimpin tidak seperti itu.
  - Dan sekiranya dalam perspektif al-Qur’an sangat erat kaitannya. Misal saja dalam “*rebba sipatokkong*” dalam al-Qur’an di singgung tentang “*al-mu’mini li al-mu’mini*” , wata ‘*āwanū ‘ala al-birri wa-al-taqwā*” yaitu dalil-dalil

---

\*Terdapat beberapa poin yang tidak ditanyakan kepada informan karena; 1) Dalam penuturannya terdapat penjelasan yang sebenarnya telah inklut atau ada keterkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan pada poin-poin yang ada pada pedoman wawancara sebagaimana yang terlampir di Lampiran I. 2) Informan telah mengetahui alur wawancara karena terlebih dahulu memahami isi dari rumusan masalah dalam tulisan ini karena terlebih dahulu menanyakannya sebelum proses wawancara dimulai. Selain itu, terdapat pula beberapa pertanyaan-pertanyaan insidental namun punya keterkaitan dengan alur yang dijelaskan.

\*\*Wawancara ini dilakukan bersamaan dengan Haryudi.

tentang anjuran untuk saling menolong, *malilu sipakainge* masuk dalam saling mengingatkan, *siparappe* masuk dalam mengangkat yang tertindas.

- *Mattulu Tellue* ini inisiasi dari Arung Palakka. Penguatannya, bahwa Arung Palakka pernah merajai Bugis. Maka wajar saja ketika melakukan sesuatu, seperti tidak hanya dalam hal mengambil keputusan dalam hal mengingatkan bahwa sebagai orang Bugis kita harus bersatu.
- Masyarakat Bone sangat kental dengan agama dan budayanya. Sekarang pun hal seperti itu masih diterapkan bahkan dari beberapa instansi mengamalkan prinsip *mattulu tellue* bahkan bisa saja dikatakan hal tersebut adalah sebuah program wajib bagi setiap instansi. Dikatakan demikian karena program-program kerja bakti khususnya telah *diplanningkan* setiap hari jum'atnya di Kabupaten Bone. Dan ini rutin ketika bekerja bakti itu masuk dalam nuasa *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge*.

### 3. Pandangan tentang Islam di Bone

- Meskipun Islam masuk dalam identik abad XVII M. Namun menurut saya melihat Islam berawal dari hal “*Manurunge*” Karena pola-pola Islam pada masanya sudah terlihat, di antaranya ia mampu menjaga konflik ketika terjadinya *sianre bale tauwe* ia kemudian datang memberikan solusi dan mengatasi sebuah permasalahan di antara mereka yang bertikai. Dalam kasus bertanya salah seorang *matoa anang* (kepala atau ketua kelompok dalam satu daerah). “Bagaimana Anda melihat, ia terlanjur mengambil harta bendaku?” Maka kemudian Manurung’e berpikir dan membuat suatu kesimpulan (fatwa) dengan berkata, “Agar aman apabila si A telah mengambil barang si B, maka biarlah ia menjadi milik si A karena kita sedang masuk dan berupaya menetralsir keadaan. Menurut saya tindakan yang dicontohkannya itu adalah

betul-betul merupakan nuansa-nuasa keislaman yang sudah ada pada zamannya.

4. Pandangan tentang Kajao Laliddong

- Kajao Laliddong terkenal, karena ia memang seorang pemikir ulung dari Tana-Bone, seperti dalam *Tellumpoccoe* itu lahir karena atas inisiatif beliau.

5. Sebagai tokoh agama dan pemuda, bagaimana caranya Anda memotivasi generasi-generasi baru agar budaya lokal ini tetap terjaga dan telestraikan.

- Adanya upaya untuk memperhatikan budaya seperti ini dalam bentuk merangkul, saling bekerja sama dalam mensosialisasikan nilai-nilai keraifan ini. Jadi mungkin dari sini harapannya, bahwa meskipun prinsip ini tidak dihadirkan secara teks (bendawi) seperti adanya gapura dan sebagainya, namun pendekatan sosialisasi itu bisa dilakukan. Karena prinsip ini bisa dikatakan sesuatu yang abstrak namun diketahui oleh masyarakat Bone. Maka harapannya bisa melihat gerakan-gerakan atau gejala-gejala kehidupan masyarakat Bone dengan mengadirkan nilai-nilai kearifan lokal buigis lainnya. Maka pada nantinya prinsip *mattulu tellue* ini akan hadir dengan sendirinya.
- Upaya lain juga yaitu dibuatkannya sebuah gapura, sebagai prinsip yang sudah menjadi identitas masyarakat Bone.
- Kita juga bisa berangkat pada eksistensi *Petta Kalie*. Pada masuknya *sara* (syariat Islam) dalam sistem *pangadereng* itu, itu baru muncul peranan penting dari *petta kalie*. Seperti pada ungkapan seorang raja dahulunya, bahwa “Barulah sempurna suatu perbuatan atau kegiatan apabila *petta kalie* hadir dan duduk bersama kita” inikan wujud dari nilai *sipatokkong* dalam *mattulu tellue*. Dan memang penjabaran nilai *mattulu tellue* itu ketika ada sebuah keputusan yang bernuansa adat, maka tidak langsung diketuk palu namun juga meminta pandangan dari *parewa sara*’ (pemangku agama Islam) yakni *petta kalie*

(kadi/ulama). Begitu pula sebaliknya ketika ada aturan yang sifatnya mengarah pada ranah agama, maka diminta pulalah pandangan dari *parewa ade* (pemangku adat) yakni raja. Hal ini adalah wujud dari *sipatokkong*. Olehnya meskipun prinsip ini menjadi naluri kedaerahan namun pada diimplementasinya telah diterapkan oleh kedua tokoh tadi seperti *parewa sara'* dan *parewa ade*. Wujud dari *parewa ade* sekarang adalah Bupati, sedangkan *parewa sara* setara dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI).

- Pemuda di Bone itu, meskipun secara umum mereka tahu *mattulu tellue* tetapi kita bersyukur adanya pemerhati budaya.
- Prinsip *mattulu tellue*, seperti *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge* sudah ada sebelumnya, tetapi ia bagaikan abstrak. Yaitu pada dahulunya belum dikenal namun implementasinya ada.
- Implementasi dari nilai *mattulu tellue* terserap pada tradisi-tradisi masyarakat Bone, seperti *mabbaca-baca*, dengan hadirnya para undangan dan adanya ceramah-ceramah dalam kegiatan tersebut. Bahkan saya melihatnya segala kegiatan masyarakat Bone baik sifatnya tradisi dan budaya memang mempunyai orientasi untuk kembali mempublikasikan keraifan lokal seperti ini. Seperti pada sejarah, bahwa sebelum Arung Palakka Petta Malempe'e Geme'na (Orang yang berambut panjang) memotong rambutnya, ia memberikan nasihat “*namoni pakkogi atuongetta, namoni bolata awo aja mallupaiwi mabbu langkara*” *langkara'* tu adalah masjid. Maka olehnya itu, melihat dari koteksnya saya berasumsi bahwa walaupun Arung Palakka sebagai Raja dan Bone kala itu sudah terkenal eksistensi, kearifan dan budayanya, namun mampu memberikan gambaran kepada masyarakat bahwa pada esensinya Islam itu penting. Karena tidak mungkin ia berpesan agar masyarakat mendirikan masjid kalau adanya kles antara budaya dan Islam.

Bahkan meskipun sifatnya belum ada narasi ilmiah bahwa jauh sebelum *Wali Pitue* (Tujuh Wali) nilai dari prinsip *mattulu tellue* sudah ada. Contoh lain misalnya, dahulu di Tana-Bone ada orang dikenal *Petta Makkita Walie*, ia memiliki sifat keadilan, ia hidup bagaikan seorang hakim, karena ia menjadi seorang penengah ketika terjadi sebuah konflik dalam masyarakat. Ia dikatakan *Petta Makkita Walie* ketika ada pendapat yang berbeda ia melihat kanan-kiri untuk menyatukan pendapat tersebut. Jadi memang nilai-nilai *mattulu tellue* ini sudah ada pada zaman dahulu, jauh sebelum lahirnya La Mellong Kajao Laliddong karena buktinya telah dipraktikkan langsung oleh leluhur Bone.

- Begitu pula pada diri AG. KH. Djunaid Sulaimin, sebagai ikon ulama Bugis Bone, selalu memproklamirkan, misalnya pada konteks *malilu sipakainge*, yaitu terpapar pada syiar keihklasan beliau dalam berdakwah. Beliau bukan orang yang suka memilah, artinya ketika beliau diundang untuk berdakwah baik dalam suatu acara, siapapun yang mengundangnya maka undangan pertamalah yang beliau hadir barulah kemudian beralih pada undangan selanjutnya dengan tidak memandang status kebangsawanan seseorang yang mengundangnya.
- Semua lapisan masyarakat tentu menganggap *mattulu tellue* suatu hal yang mesti dipertahankan. Meskipun tergolong sudah termarginalkan oleh pengaruh zaman, namun kami selaku pemuda yang bergerak pada bidang agama dan budaya selalu membuat kegiatan-kegiatan yang mengarah pada nilai-nilai prinsip *mattulu tellue*. Walaupun konteks kegiatannya tidak mengarah pada *mattulu tellue* namun nilai-nilainya teringkut pada kegiatan-kegiatan tersebut.
- Jauh sebelum Islam masuk memang terpampang jelas pada masyarakat Bugis itu nilai-nilai yang ertakaitannya dengan keislaman, makanya disimpulkan Islam masuk di Bone diterima masyarakat dengan mudah karena nilai-nilai

keislaman itu sudah ada pada masyarakat Buis pada umumnya. Bahkan pada saat kedatangan Manurung'e ri Matajang, saya melihatnya dengan "*li taskunu ilaihā*" yaitu sebuah kedamaian. Bahkan diperkuat oleh argumentasi masyarakat pada waktu itu dengan mengatakan "*e puang, angingki urakkaju*" bahwa apa yang engkau kehendaki kami akan ikut bahkan pad ekstrimnya disebutkan kalau saja engkau menaruh minat pada anggota keluarga kami, kami akan berikan yang pasti engkan tinggal (di Tana-Bone). Maka *li taskunu ilaihā* konsep kedamaian dan ketentruman itu ada pada Manurung'e ri Matajang. Bahkan konsep *mawaddah* dan *wa rahmahnya* pun ada, *mawaddah* mengarah kepada fisik seperti kebahagiaan, karena mampu menetralkan keadaan. Sedangkan pada *mawaddahnya* seperti pada bendera *Worongpronge* yang diciptakan oleh Manurung'e ri Matajang, bahwa di manapun bendera itu ada maka sayapun berada di sana walaupun saya sudah tidak ada lagi di dunia. Ini merupakan bagian dari konsep *wa rahma* dalam Islam, bahwa dia sudah tidak ada namun nilai dari pesan-pesan beliau terus hidup. Makanya walaupun konsep ayat ini sasarannya pada pernikahan namun bisa saja hal tersebut dihubungkan dengan mengambil nilai hikmah dan *mau'izah* pada peristiwa Manurung'e.

- Hal yang bisa pula dilihat dari konteks *malilu sipakainge'* adalah pesan dari Arung Palakka, yaitu "*Patampoangengngi aja merennuangi sewwani awaringenge, maduanna accae, matellunna asogirengnge, maeppana darae/keddudukange nasaba yamanennaritu ebara'I aju tabu, yero aju tabue tellu onronna na de' naulle madeceng; ri taroi ri ewwae masigai attamang, ritaro ri tanae na anre bebbung, ri taroi ri apie masigai puppu*" Pesan ini adalah bagian dari agar masyarakat untuk saling mengingatkan. Interpretasinya bahwa mungkin pesan ini disampaikan bahwa rakyat pada waktu itu

‘berantakan’. Dikatakan demikian pesan ini datang karena ada sebab yang melatarbelakanginya.

- Ketika Kerajaan Gowa melakukan ekspansi dan menyeru pada agama Islam, ketika itu La Tenriruwa sebagai Raja Bone, menerimanya dengan mudah. Hal ini menarik untuk dicermati, karena tidak mungkin La Tenriruwa dengan mudahnya menerima ajakan Kerajaan Gowa untuk menerima Islam, kalau ia sendiri tidak tahu menahu tentang syariat Islam. Dalam artian La Tenriruwa sendiri sudah mengenal Islam sebelum adanya ajakan dari Kerajaan Gowa. Namun hanya saja Islam pada masa itu belum dikenal oleh seluruh masyarakat Tana-Bone namun nilai-nilainya jauh sebelum itu sudah ada dan hanya segelintir orang yang tahu dan bahkan sudah menganut agama Islam. Baru kemudian pada masa La Madderemmeng Islam sudah dikenal dan mempunyai pengaruh kuat.
- Dikatakan pula A. Ardiman mengatakan bahwa sebenarnya Raja Bone III bisa saja sudah beragama Islam, dengan melihat pola-pola nilai keislaman yang coba dihadirkan pada masa pemerintahannya terutama pada inisiatifnya untuk menghapus istilah “*ata*” yaitu budak di Tana-Bone pada masa itu.
- Termasuk pada gelar “Arung Salampe” yang berasal dari kata *sala ampe* yaitu seseorang yang bertingkah laku salah. Dia dikatakan mempunyai tingkah laku salah karena ia mempunyai perilaku yang tidak sesuai dengan budaya-budaya Bugis Bone dan lebih memilih agama Islam.
- Juga pada wilayah Mallekana, disebut sebagai *malle kana*, *malle* adalah *mala* (mengambil), *kana* adalah *ada* (perkataan), disebutkan bahwa daerah ini yang pertama kali menerima Islam.
- Ayat yang membicarakan tentang *mattulu tellue* banyak dijumpai dalam al-Qur’an bahkan selain dari *mattulu tellue* konsep-konsep budaya masyarakat



Bugis Bone lainnya, ketika kita betul-betul mengkaji ayat-ayat al-Qur'an maka akan dijumpai berbagai ayat-ayat yang sejalan dengan hal tersebut.

- Nilai-nilai seperti dapat dijadikan sebuah cover dalam setiap kegiatan.

#### 6. Pandangan tentang *Manurunge*

- Pada istilah kata Manurunge, sebenarnya terdapat beberapa interpretasi. Karena dalam lontara sendiri tidak tertulis huruf yang berdobel “n” namun penyebutannya ada. Seperti pada kata “manurunge” tersebut yang bisa dibaca “manurung” bisa pula dibaca “mannurung”. Kedua kata ini memiliki arti masing-masing. Pertama disebut “manurung” yang berarti dalam bahasa Bugis adalah orang yang turun, yaitu turun dari langit. Maka tentu pengertian seperti ini akan mengarah pada sesuatu yang mistis “orang yang turun dari langit”. Kedua dapat disebut “mannurung” yaitu orang yang mempunyai cahaya. Dalam bahasa Arab kata “*nūr*” berarti cahaya. Maka dari sini dapat disimpulkan pengenalan Islam di Tana-Bone memang sudah ada sejak Manurung'e ri Matajang menjadi Raja Bone I. Dan hal ini bisa-bisa saja, karena sebelum Bone mengenal Manurung pada abad XIII M. jauh sebelumnya sudah ada Manurung ri Mampu, bahkan disebutkan hampir di setiap daerah yang berkedudukan besar masing-masing punya sesosok Manurung. Apalagi hal ini dapat pula menjadi argumentasi kuat adanya 3 tokoh datuk besar yang tersebar dalam menyiarkan Islam di jazirah Sulawesi Selatan khususnya pada lingkup Tana-Bugis sendiri.

**Haryudi Rahman, S.Pd., M.Sn. Wawancara 12 November 2019, di Kampus 1 IAIN Bone, Pukul 13.20-16.30.**

#### 1. Pernahkah Anda mendengar istilah *mattulu tellue*?

- Pernah dan sering.

- -Merespon penuturan Ali Arham- Identitas itu kan dia itu pertama semacam apa yang melekat dalam tubuh. Kalau dia identitas sama dengan halnya sebuah ciri. Namun yang menjadi pertanyaannya apakah Kabupaten Bone punya identitas. Di mana identitasnya? Apa identitas Bone.? Karena Banyak. Boleh jadi kalau seperti itu kita tidak bisa memetakan apa identitas sebenarnya. Bisa jadi kalau disebagian orang yang fokus terhadap itu mungkin ia bisa tahu. Yang mana identitas itu, apa yang sering dimunculkan.
  - Yang sering dimunculkan itu adalah “Bone Beradat”. Apalagi kalau identitas dari sebuah kebudayaan . Apa yang sering di munculkan di situ dan apa slogan yang sering dimunculkan. Nah kadang dalam pemerintahan dimunculkan adsalah *Sumange’ Tea Lara*. Itu yang menjadi slogan. Kemudian di mana nilai-nilai ini sebenarnya kalau ini yang dijadikan sebuah identitas.
2. Sebagai tokoh pemuda, bagaimana caranya Anda memotivasi generasi-generasi baru agar budaya lokal ini tetap terjaga dan dilestarikan.
- Ini kan termasuk literasi, di mana budaya literasi kita itu sebenarnya sudah terjaga dengan baik, namun yang menjadi soal adalah bagaimana melanjutkan dan membudikanya itu. Karena, nilai ini ada pada diri setiap manusia Bugis, pada khususnya orang Bone. Yang jadi soal kemudian, dia tidak muncul dipermukaan, dalam artian dia tidak hadir. Padahal pada eksistensinya budaya ini ada. Karena ketika kembali pada sifat asli masyarakat Bone pasti sangat memegang prinsip ini. Tetapi kita hanya bagaimana agar prinsip itu muncul bukan hanya dalam relung sanubari namun harus lebih dari itu. Seperti dengan upaya rajin menulis-menulis atukah meneliti tentang budaya-budaya seperti ini. Karena tanpa kita memberikan pengetahuan ini kepada masyarakat, masyarakat Bone sudah tahu, tinggal bagaimana prinsip ini mewujudkan aktual dalam setiap tindakan baik sifatnya melalui dalam bidang teknologi misalnya,

ataukah memajangnya dalam bentuk brosur, majalah, atau bisa saja dibuatkan sebuah gapura tentang budaya ini agar hal ini dapat menjadi *pappangaja* dan *nasehat* yang terlihat dengan jelas. Namun hal tersebut tidak muncul di permukaan. Dia tidak menjadi karakter general bagi masyarakat Bone. Ia baru muncul ketika budaya-budaya seperti dibahas dalam sebuah forum ataukah muncul karena kepentingan individu atau kelompok, seperti ia muncul karena ada seseorang bertanya ataukah muncul karena adanya penelitian budaya yang dilakukan oleh seorang akademisi. Karena ketika melihat secara umum, hal ini tidak ada yang muncul. Bahkan bisa saja dalam suatu wilayah atau kelompok misalnya yang memiliki karakter “bandel” maka tentu prinsip budaya ini akan terabaikan. Dalam artian budaya-budaya ini sudah termarginalkan. Akan tetapi dalam personal prinsip ini akan muncul secara otomatis.

- Kurangnya implementasi dari prinsip ini hal ini disebabkan karena adanya pengaruh dari zaman modernisme sehingga orang-orang secara umum kalau dalam lingkup generalisasinya kurangnya juga perhatian. Dalam lingkup organisasi pun demikian, misalnya dalam sebuah institusi pendidikan, ternyata banyak orang-orang terzalimi. Tapi ketika melihat secara personal prinsip ini ada namun ketika lingkungannya organisasi atau lembaga ia tidak muncul seharusnya prinsip hal seperti ini pun sebenarnya harus juga masuk dalam ranah sistem sebuah organisasi atau lembaga-lembaga yang ada di Kabupaten Bone. Artinya sistem pendidikan kita itu tidak mengacu pada nilai-nilai keraifan lokal. Mestinya harus dimasukkan dalam referensi pendidikan.
- Seperti juga misalnya pada lembaga-lembaga keagamaan, antara lembaga yang satu dengan lainnya terkadang mempunyai ideologi yang bertentangan, maka mestinya prinsip ini harusnya ada dalam setiap manusia bugis Bone. Agar walaupun berbeda ideologi atau pemahaman namun tetap menjaga harmonisasi

persaudaraan sesama Bugis Bone dan tidak lahirnya ego-sektorial dalam masing-masing lembaga. Makanya dengan prinsip ini kita harus saling menghormati, saling mengangkat dan bekerja sama dalam membangun Kabupaten Bone di tengah-tengah besarnya arus globalisasi sekarang ini.

- Namun sulitnya karena prinsip seperti ini hanya melingkupi sebatas personal saja. Dan lembaga tidak menghadirkan prinsip ini sebagai suatu sistem atau budaya organisasi yang khas. Jadi terkadang prinsip-prinsip ini hanya diucapkan begitu saja, bahkan pada lembaga-lembaga kesenian pun seperti itu.
- Di dalam lingkup Kabupaten Bone memiliki organisasi-organisasi kesenian dan budaya, mulai dari tingkat SD, SMP, SMA, Kampus dan di lingkup masyarakat, namun mereka hanya memeningkan kelompoknya tidak adanya upaya untuk saling mengangkat antar sesama organisasi kesenian. Jikalau prinsip ini ada pada setiap organisasi-organisasi maka yakin Bone akan maju. Sulitnya pula karena para lembaga kebudayaan di Bone kurang mau bekerja sama, saling mendukung, dan tidak adanya kolaborasi yang ada. Maka letupan prinsip ini hanya ada pada internal saja, dan output dari masyarakat luas itu tidak ada. Upaya lain juga yaitu dibuatkannya sebuah gapura, sebagai prinsip yang sudah menjadi identitas masyarakat Bone. Karena masing-masing daerah pasti memiliki yang namanya prinsip.
- Langkah itu penting, di mana dahulunya orang berdiri dan berjalan dengan sendirinya namun bagaimana kalau sekarang ini kita saling berdiri bersama dan berjalan bersama.
- Nilai *mattulu tellue* ini mungkin dari sebagian masyarakat Bone tidak hafal betul dari tiga cakupan prinsip ini, namun eksistensinya pada masyarakat itu ada karena prinsip-prinsip seperti ini sudah menjadi darah daging, menyatu dengan

*prinsip* ini karena ia telah menjadi turunan dari pendahulu-pendahulu masyarakat Bone. Bagaimana sebuah gen yang tidak akan lepas.

- Secara pengetahuan tentang keislaman, pada masa ini belum masuk, namun pertanyaannya apakah manusia cinta damai atau tidak. Tentu jawabannya cinta damai. Walaupun Islam belum mengajarkan kedamaian pada masa dahulu namun budaya kita selalu mengajarkan tentang kedamaian.
- Hal yang menarik dalam sejarah dalam peristiwa *Rumpa'na Bone*, terdapat sebuah pelajaran dimana pada masa itu Lapawawoi Karaeng Sigeri sebagai Raja Bone, ia mengeluarkan sebuah ultimatum bahwa “Kita tidak akan melawan dengan kekerasan, namun kita harus melawan dengan kesabaran”. Menurutny, ketika ada pesan tentang kesabaran berarti nilai-nilai Islam di Bone sangat tinggi dan Ini merupakan legitimasi terkuat pada masa itu. Sistem yang terkuat sebelum adanya pemerintahan (Bupati) orang-orang diajarkan tentang bagaimana berlaku sabar meskipun masyarakat Bone belum sepenuhnya beragama Islam, tetapi pada substansinya sejarah mengatakan orang-orang Bone itu sudah mengenal “kegaiban”. Yaitu dengan percaya masyarakat tentang sesuatu namun mereka belum mengetahuinya secara pasti. Seperti misalnya pada masyarakat petani percaya dengan adanya “Dewi Padi”. Pada dasarnya mereka tidak tahu siapayang mereka puja namun pada esensinya mereka sudah tahu dan paham bahwa ada kekuatan gaib.
- Memang kita tidak bisa mengklaim bahwa Islam sudah masuk sebelum ekspansi Kerajaan Gowa, namun nilai Islam sudah ada bahkan sebelum terbentuknya kerajaan Bone, hal ini banyaknya narasi-narasi yang ada, termasuk pada prinsip-prinsip klasik. Jadi bisa saja berkesimpulan penyebaran Islam memang belum ada pada masa ini namun nilai-nilai keislaman itu sudah ada.

**KM. Usman, S.Pd. M.Hum. Wawancara 13 November 2019 di Kompleks Pesantren Al-Junaidiyah Biru Bone, Pukul 10.30-11.40.**

1. Apakah Anda pernah mendengar istilah atau diktum/jargon *mattulu tellue*?
  - Pernah
2. Bagaimana pandangan Anda tentang prinsip budaya *mattulu tellue*, yaitu *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge* pada kehidupan masyarakat Kabupaten Bone?
  - Di dalamnya ada sebuah nilai kebaikan karena substansi pada *mattulu tellue* adalah adanya pesan untuk saling menopang satu sama lain baik dari segi tolong menolong dan gotong royong.
3. Bagaimana pandangan Bapak tentang penerapan atau implementasi dari prinsip budaya *mattulu tellue* ini di Kabupaten Bone yang di dalamnya memuat konsep untuk saling menolong dan gotong royong?
  - Prinsip yang mendorong pada nilai-nilai kebaikan ini wujudnya masih ada hanya saja masyarakat sudah kurang memahami dan mengetahui budaya-budaya seperti ini akibat pengaruh zaman. Misalnya saja budaya *mappatabe* masyarakat sekarang kurang menjiwai maksudnya, bahkan budaya salampun ketika ingin minta *tabe* itu juga sudah terkikis.
4. Dalam pandangan Bapak, bagaimana bentuk minat masyarakat dalam mewujudkan sikap menolong dan gotong royong dalam kehidupan sehari-hari?
  - Sebenarnya wujud sikapnya banyak, misalnya saja ketika kita melihat ada orang naik motor kemudian jatuh maka orang yang melihatnya akan menolongnya, dalam gotong royong, masyarakat sering melakukan kerja bakti dan lain-lain.

5. Bagaimana upaya Bapak selaku tokoh agama dan masyarakat dalam memotivasi agar masyarakat tetap menjaga prinsip budaya ini?

➤ Pertama Adanya sosialisasi antara pemerintahan dengan tokoh agama, karena salah satunya pincang maka semuanya akan ikut pincang. Mestinya selalu ada kolaborasi antara pemerintah dan agamawan. Karena ketika peran penting hanya dilakoni oleh pemerintah-permerintah dan mengesampingkan kaum agamawan maka yakin budaya-budaya ini tidak akan terjaga dengan baik dan lambat laun akan hilang. Maka ketika hal tersebut dapat dijalankan secara bersama maka prinsip seperti *mattulu tellue* ini sosialisanya akan komplit. Dan ketika kolaborasi itu terjadi maka bisa saja hal ini menjadi suatu sistem yang mempunyai budaya organisasi yang khas dalam masing-masing lembaga. Misal dalam hal ini, sebagai tokoh yang bergelut dalam pemerintahan, dalam berbagai kesempatan seperti pidato pesan-pesan ini diangkat, dinas pendidikan menanamkan kurikulum mulok di setiap jenjang pendidikan dan sebagainya. Adapun dalam missal, kaum agamais dapat menyampai ceramah-ceramah yang bersajikan prinsip-prinsip budaya lokal dan sebagainya. Kedua, masyarakat harus menyadari bahwa kita sebagai orang Bone punya identitas khas tersendiri yang harus dipertahankan. 3) Harus menjalankan apa yang diperintahkan sebagai anak muda, yakni jangan merusak adat istiadat yang leluhur sudah jaga sampai sekarang.

6. Melihat dari *mattulu tellue* ini apakah dia hanya bagian nilai yang berkesesuaian dengan al-Qur'an ataukah ia lahir karena pengaruh al-Qur'an itu sendiri?

➤ Bisa saja budaya seperti *mattulu tellue* ini sudah termasuk ajaran Islam, karena nilai-nilai yang dikandungnya sudah islami walaupun masyarakat belum mengenal dan tahu tentang Islam. Artinya nilainya sudah ada namun belum terpaku sebagai sebuah ajaran Islam.



## 7. Bagaimana pandangan Bapak tentang Islam di Bone?

- Masuknya Islam; Melihat dari sejarah Indonesia, ada yang mengatakan bahwa Islam masuk di Indonesia pada abad VII, walaupun Islam pada masa itu sudah masuk karena adanya bangsa Gujarat yang melakukan perdagangan di wilayah Nusantara akan tetapi Islam masa itu belum disebarkan. Namun karena pedagang tersebut dinilai ramah oleh rakyat maka lambat laun itu mulai diterima oleh masyarakat Indonesia pada akhir abad XIV M. Dalam wilayah Bone sendiri memang beberapa ada yang mengatakan bahwa Islam sudah ada sebelum ekspansi Kerajaan Gowa, namun sayang karena literasi mengenai hal tersebut belum ada. Dan ini menjadi salah satu kekurangan kita di Bone. Yaitu tidak adanya bukti tekstual, melainkan yang ada hanyalah narasi-narasi dari leluhur yang disampaikan secara turun temurun.
- Di Makassar sendiri dahulunya banyak pedagang-pedagang dari Arab, namun itu hanyalah sebuah profesi belaka dan Islam belum disebarluaskan.
- Islam baru disyiarkan ketika hadirnya tiga tokoh datuk di Sulawesi Selatan, namun mereka tidak menyiarkan secara langsung, disebutkan bahwa tiga datuk ini sebelum melakukan syiar mereka terlebih dahulu bertanya kepada para pedagang muslim Arab yang kala itu berada di Makassar. Mereka bertanya; tentang daerah mana saja yang sangat ideal (di Sulawesi Selatan) untuk menyiarkan agama Islam, maka ada yang menyarankan untuk datang ke Tana-Luwu, kemudian di Bulukumba dan terakhir di Makassar. Jadi ketika melihat dari hal tersebut maka Islam pertama kali di syiarkan di Tana-Luwu.
- Jadi ketika di katakan Islam telah ada di Bone sebelum adanya ekspansi Kerajaan Gowa, maka hal tersebut sah-sah saja untuk diterima. Dikatakan pula bahwa terdapat sebuah masjid tua di Pattiro Sibulue tepatnya di Mallengkana (Mallekana), dan itulah sebenarnya masjid yang paling tua di Kab. Bone.

Kemudian selain masjid di Pattiro, ada satu masjid di Kota Bone yang diyakini pula sebagai masjid tertua. Maka timbul sebuah pertanyaan bahwa pada tendensi kata “tertua”nya tersebut, apakah ia disebutkan tertua di Bone ataukah penyebutan tertuanya itu dalam lingkup daerah Pattiro itu sendiri. Dikatakan demikian, karena dalam sejarah Bone sendiri bahwa syiar Islam sudah ada di Pattiro sebelum datangnya Kerajaan Gowa. Disebutkan pula bahwa Raja Bone Latenrirawe mengenal Islam di Pattiro. Ketika datang Raja Gowa di Tana-Bone melalui jalur Pallete, dan diajaknya Latenrirawe untuk masuk Islam, maka Latenrirawe sendiri menerima dengan terbuka karena Bugis-Makassar memegang teguh yang namanya *pappaseng* kala itu *paseng* yang ada bahwa barangsiapa yang menemukan jalan kebaikan maka harus di sebarkan. Maka secara otomatis pula Latenrirawe menerima itu walaupun ia sangat dikecam oleh rakyatnya sendiri maka dalam rentan tiga bulan pemerintahannya ia meninggalkan Kerajaan Bone menuju ke daerah Pattiro. Disebutkan pula bahwa ia tidak “menuju” melainkan ia “pulang”. Berarti indikasi kata pulang tersebut adalah bukti Latenrirawe pernah ke Pattiro sebelumnya.

- Kalau memang Islam sudah ada sejak dahulu di Bone, saya masih berpendapat bahwa argumen-argumen tersebut adalah benar. Hanya saja pada masa itu adanya suatu kelompok masyarakat muslim datang hanya untuk berdagang dan tidak menyebarkan gama Islam. Barulah ia tersyiar secara terang-terangan ketika Kerajaan Gowa datang di Tana-Bone. Namun yang menjadi hal kurang baik untuk Kerajaan Gowa, karena masyarakat Bugis pada umumnya mengatakan ekspansinya itu faktor utamanya bukan murni untuk menyiarkan Islam akan tetapi di balik itu ia ingin menanamkan pengaruh politiknya.
- Ketika Latenrirawe digantikan oleh Latenripale sebagai Raja Bone selanjutnya maka terjadilah perang antara Kerajaan Bone dan Kerajaan Gowa karena

Latenripale dan rakyat Bone pada masa itu sepakat untuk tidak menerima ajakan Gowa untuk masuk Islam. Pada perang ini Gowa menang dan berhasil menaruh pengaruhnya di Tana-Bone termasuk dalam syiar agama Islam.

- Raja yang mati di Sedenreng, adalah raja yang belajar agama Islam, maka salah satu yang dapat pula diinterpretasikan bahwa memag Islam sudah ada sejak sebelum datangnya Kerajaan Gowa. Maka raja selanjutnya otomatis sudah mempunyai informasi bahwa islam itu sudah tersyiar dalam beberapa wilayah.

8. Kira-kira faktor apa saja yang dapat menghambat implementasi dari prinsip *mattulu tellue* ini?

- Yah tadi, dengan tidak adanya sosialisasi maka generasi-generasi sekarang tidak lagi akan mengenal prinsip-prinsip budaya seperti ini. Apalagi zaman sekarang berada pada modernism, dimana tingkah laku generasi sekarang mengikuti tren-tren yang tengah berkembang yang secara otomatis dapat mengikis nilai-nilai budaya lokal. 2) Kurangnya jalinan komunikasi antara masyarakat tokoh-tokoh agama dan budaya. Artinya konsumsi modernisme sangat memberikan pengaruh negatif bagi para generasi muda sekrang ini.

**Dr. Syarifah Suhra, S.Ag., M.Pd.I. Wawancara 13 November 2019 di Kampus 1 IAIN Bone, Pukul 16.00-15.00**

1. Pernahkah Ibu mendengar prinsip *mattulu tellue*?

- Iya. Itukan pesan leluhur yang telah diwariskan secara turun temurun. *Mali siparappe* itu artinya hanyut saling mendamparkan agar supaya tidak tenggelam. Maksudnya agar kita tidak terbawa arus lebih jauh. Sebagaimana diketahui orang Bugis terkhusus pada orang Bone tinggi rasa kekeluargaannya. Orang yang tidak mempunyai darah sekalipun itu bisa menjadi seperti saudara, keluarga. Seperti saya, sakakan di sini seorang pendatang akan tetapi seperti

keluarga semua sehingga yang namanya saling tolong menolong sudah menjadi hal yang biasa bagi masyarakat Bone. Ketika membutuhkan sesuatu dengan mudah mendapat bantuan. Dan itu sudah menjadi karakter masyarakat Bugis Bone, yaitu tingginya rasa kepedulian antara sesama. Rasa kepedulian itulah yang menjadi bagian eksistensi dari *mattulu tellue*. Di samping itu masyarakat Bone memegang tinggi prinsip-prinsip religiositas, prinsip religiositas ini meliputi nilai-nilai agama apalagi di Bone banyaknya tradisi yang dilestarikan, di mana dalam tradisi-tradisi itu selalu mengarah pada rana nasehat, baik melalui ceramah, mauleh, ta'ziah, peringatan Isra' Mi'raj, pindah rumah, masuk rumah, baru, akikah. Sehingga dengan sendirinya nilai religiositas tertanam dalam berbagai acara di Kabupaten Bone. Apalagi dalam perkawinan masyarakat Bugis Bone, terlihat dengan jelas betapa tingginya sikap tolong-menolong dan gotong royongnya. Dengan mudahnya uluran tangan mereka antar sesama karena masyarakat Bugis Bone terlandasi pula pada nilai *siri'* (malu/harga diri). Kita malu ketika melihat keluarga kita kesusahan, membutuhkan pertolongan dan sebagainya namun kita sebagai keluarga, kerabat atau sahabat tidak membantunya. Walaupun mungkin nilai-nilai seperti ini sudah terkikis, tetapi sekira itu karena dampak dari modernism dan hanya bagi masyarakat perkotaan Bone yang menjunjung tinggi nilai hedonis, karena kurangnya interaksi sosial, kurang menghadiri majelis-majelis ta'lim, dan hal ini tidak bisa dipungkiri kalau memang ada seperti itu. Tetapi pada umumnya masyarakat Bone masih memegang erat nilai-nilai religious dan kearifan lokal, terutama pada masyarakat pedesaan.

- Ibarat *mali* (terbawa arus), misal pada seorang anak yang berpacaran dengan prinsip *mali* sebagai orang tua ataupun sahabat kita bisa menasehatinya agar dia tidak terus terjerumus dan terbawa arus-arus kehidupan yang negative,

karena mengingat banyaknya orang pacaran sehingga maraknya pulalah perkawinan dini, dan nantinya akan berdampak pada kehidupan keluarganya, baik putusnya sekolah, akses pekerjaan hilang, maka anak lahir siapa yang akan menghidupi, maka hal itu dapat memicu lingkaran kemiskinan bagi keluarga sendiri. Jadi nasehat-nasehat seperti itu sejatinya adalah upaya untuk mewujudkan nilai-nilai yang ada pada prinsip *mattulu tellue*, yaitu *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge*.

- Pada *malilu sipakainge*, khilaf maka disadarkan. Ibarat suatu persahabatan, jangan hanya manis-manisnya saja, bersahabat itu ada baik dalam suka dan duka. Ketika salah satunya melakukan kesalahan, maka kita harus mengingatkannya dan memberinya pula nasihat.
- Masyarakat Bone itu di samping sebagai masyarakat religious juga masyarakat beradat. Bone sebagai masyarakat beradat melestarikan kearifan lokal seperti *mattulu tellue* ini yang bersendikan agama, yaitu didukungnya ayat-ayat yang dapat menopang prinsip *mattulu tellue*, sehingga dengan mudahnya *mattulu tellue* tetap dilestarikan sampai hari ini. Akar budaya didukung oleh syariat.

2. Bagaimana pandangan Ibu tentang Kajao Laliddong melihat dari sudut keagamaannya?

- Kalau itu kurang membaca referensi terkait itu, tetapi kalau pesan-pesannya Kajao Laliddong sarat dengan nilai-nilai agama, sesuai dengan esensi ajaran Islam. Baik aspek pemerintahannya, politiknya, keluarga, dan pesan menyangkut kehidupan sosial sesuai dengan syariat.

3. Kalau pendapat Ibu tentang *Manurunge*?

- *Manurunge* tidak bisa dipahami sebagai manusia pertama di Bumi secara umum, tetapi kalau dia manusia pertama di sebuah wilayah maka itu sah-sah saja. Misal, *To Manurung* di Bone, orang yang pertama kali menginjakkan

kakinya di Bone, yang memperkenalkan, membentuk, membina, dan membangun struktur masyarakat Bone. *To Manurunge* artinya orang yang turun, namun tidak berarti orang yang turun dari langit, tetapi orang yang turun menginjakkan kakinya di wilayah tertentu. Karena ketika dipahami *To Manurung* adalah orang yang turun dari langit maka itu bertentangan dengan nilai Islam. Karena dalam Islam manusia pertama itu adalah Nabi Ādam a.s.

#### 4. Upaya, Motivasi dan Harapan

- Diwariskan, namanya prinsip-prinsip budaya leluhur perlu diwariskan kepada generasi selanjutnya. Pesan-pesan seperti ini harus selalu didengar oleh anak-anak, di rumah diperdengarkan, di sekolah diajarkan, di masyarakat-masyarakat baik tokoh dan pemerintah harus selalu memperdengarkan nilai-nilai budaya lokal. Agar hal ini dapat berakar pada suatu masyarakat bahwa sebagai orang Bugis Bone memiliki identitas khas, baik falsafah hidupnya, prinsip-prinsipnya dan tingkah lakunya dan adat istiadatnya. Walaupun tingginya peradaban namun kita harus menjunjung tinggi nilai-nilai seperti itu, karena tidak semua yang sifatnya kuno itu adalah hal yang jelek. Bahkan semakin kuno semakin bagus karena ia masuk dalam sesuatu yang antik.
- Tidak ada skat budaya yang membatasi, karena kekeluargaan lebih tinggi sehingga orang Bugis pada umumnya sebetulnya sangat sulit untuk diobok-obok dengan radikalisme agama. Karena kita tidak mau kalau kita itu runtuh dan hancurnya kekeluargaan hanya dengan paham-paham impor yang baru masuk. Malah ketika ada hal yang janggal mereka akan bermusyawarah untuk menemukan sebuah solusi untuk mengatasi hal-hal yang tidak diinginkan.

#### 5. Hambatan

- Pertama, pengkajian-pengkajian nilai-nilai Bugis Bone masih kurang dikenal oleh masyarakat, karena Bone belum memiliki lembaga riset kebudayaan

walaupun sebetulnya para akademisi Bone telah memiliki banyaknya karya penelitian tentang budaya lokal. Kedua, globalisasi, anak-anak muda sekarang ini tidak doyan dengan hal-hal yang bersifat kuno mereka terhegemoni dengan kehidupan barat dan dunia, dan selalu mau bergaya hidup yang baru, lebih suka ke kafe-kafe, lebih suka ketempat hiburan. Namun ketika diperhadapkan pada kajian-kajian Budaya, masyarakat muda Bone malas dengan hal tersebut. Bahkan sekarang kaum muda Bone malas pergi ke masjid padahal pesan-pesan seperti ini lebih banyak di sampaikan pada ceramah atau pada pertemuan-pertemuan masyarakat di masjid.

- Tetapi hal tersebut dapat diantisipasi yaitu di sekolah dasar, karena anak-anak pada sekolah dasar masih patuh, sehingga dengan penguatan pendidikan karakter seperti ini bisa diterapkan apalagi kalau nilai-nilai budaya seperti ini yang dikedepankan. Dan hal ini serasa ini sudah berjalan, karena Mulok di sekolah itu berbahasa daerah, di dalamnya memuat baik kisah-kisah dan pesan-pesan budaya lokal. Sekira sudah ada upaya untuk mencegah nilai-nilai budaya. Walaupun untuk kaum muda di Bone terputus untuk saat ini. Namun di samping itu ada juga kelompok-kelompok pemuda yang gemar mengkaji budaya-budaya Bugis, misal Organisasi Marukki .
- Antisipasi dengan melalui pembinaan remaja atau kelompok organisasi. Artinya dalam suatu organisasi masyarakat atau pemuda yang bergerak dalam bidang sosial nilai-nilai budaya lokal itu menjadi suatu sub sistem, sambil menjalankan tugas dan fungsinya sebagai kelompok organisasi namun juga pesan-pesan budaya lokal tetap harus ada, baik itu tercermin pada perilaku setiap anggota organisasi ataukah menjadi moto penggerak dalam setiap menjalankan tanggung jawabnya sebagai suatu kelompok organisasi.



- Tantangan sangat berat karena melihat dari kehidupan sekarang, anak-anak doyan dengan main hp, maka harusnya adanya suatu upaya agar nilai budaya-budaya lokal juga ada dalam hp, seperti konten kisah-kisah anak berbahasa bugis, atau konten animasi yang menghadirkan pesan-pesan budaya bugis, game-game tradisional bugis dan sebagainya.

**A. Najamuddin Petta Ile, Wawancara 13 November 2019 di Kediamannya BTN Timurama II, Pukul 13.00 – 14.10**

1. Bagaimana pandangan Bapak tentang prinsip *mattulu tellue*, yaitu *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge* pada kehidupan masyarakat Kabupaten Bone? Baik ditinjau dari segi pengertian/maksud/isi/sejarah/tokohnya?
  - *Mattulu tellue*; *mali siparappe*, *rebba sipatokkong*, *malilu sipakainge* ia merupakan falsafah hidup. Hal yang mendasar perlu diketahui adalah apa itu falsafah. Karena kadang kala falsafah ini hanya diucap saja namun sarannya jauh seperti yang diharapkan. Karena falsafah sendiri adalah merupakan suatu hal yang mengarah kepada kebenaran melalui akal budi.
  - Orang tua dulu kita, *getteng lempu ada tongeng*. Karenanya banyak orang tua dulu kita ketika selesai merantau ilmu di Arab banyak yang bersifat wali. Karena mereka takut mengatakan sesuatu kalau tidak sesuai dengan hadis dan al-Qur'an.
  - Kalau falsafah bugis itu bertolak pada falsafah sastra Bugis dalam syair klasik Lagaligo yang mengatakan *cokko mua minasae nakkelo dewata sewwae naiyya maddupa* artinya berwujud pula harapan kehendak Tuhanlah yang berlabuh maka itulah yang menjadi harapan. Maksudnya bahwa harapan itu ada pada diri setiap manusia, (*atabbakkerenna menasa ppaddannuangenge ko ri idi*) akan tetapi *elo ulle simatana puang marajae tallei majjajareng, iyana weloe*

*naiya maddupa* dan inilah menentukan wujudnya harapan karena *lā haula walā quwwata illā billāh*.

- Sekarang banyak di antara kita yang berdendang dengan sastra Bugis akan tetapi kurang mengetahui esensinya.
2. Bagaimana pandangan Bapak tentang *mattulu tellue* jika melihat keterkaitannya dengan al-Qur'an atau syariat?
- Saling terkait. Budaya mengatakan saya tidak akan melaksanakan kalau dilarang oleh agama “*tempeddingngi upajaji narekko naccangngi agamae*”. Sedangkan agama mengatakan “Hei budaya saya tidak boleh membatalkan kamu karena kamu adalah sebuah kemuliaan”, “*De welo nrusako ade nasab iko malebbiko*”. Berarti dalam bugis ketika masyarakat meyakini adanya suatu ‘budaya’ namun ketika budaya itu justru bertentangan dengan syariat maka sejatinya itu bukanlah budaya. Karena budaya itu adalah suatu kemuliaan sedangkan agama menghadapkan atau mengantarkan pada kemuliaan. Maka budaya dan agama itu dalam tatar Bugis Bone adalah dua hal yang tidak boleh dipisahkan.
  - Jadi itu *mattulu tellue* adalah pesan leluhur, pesan moral. Namun eksistensinya kurang dilakukan atau kurang diimplementasikan oleh generasi sekarang. Karena generasi sekarang hanya tau namanya namun kurang mendalaminya.
  - Falsafah ini mengharap kita untuk bersatu.
3. Pandangan tentang agama La Mellong Kajao La Liddong
- Agama La Mellong; Jadi kita harus tau kenyataan , realita, mukjizat, ilham. Karena ketiak berbicara tentang Kajao Laliddong maka kita berbicara Sulawesi Selatan pada umumnya. Di Bone Islam ada tahun 1611 M abad XVII. Sedangkan Kajao Laliddong Lahir pada abad Sebelumnya, ratusan tahun sebelum Islam jadi dilihat pada masa itu tidak bisa dikatakan ia beragama

Islam, namun kenapa semua ungkapan-ungkapannya bernilai Islami. Hal ini disebabkan karena para leluhur kita, jauh dari kata dusta. Jadi setiap apa yang dia katakan masyarakat percaya bahwa yang diungkapkannya itu adalah suatu kebenaran dan kebenaran itu juga ada pada agama Islam. Jadi kalau dikatakan ia sudah Islam hal itu benar, tetapi yang Islam adalah sifatnya dan perbuatannya. Dalam istilah Bugis disebut *selleng ampekedona*. Orang dulu belum Islam tapi perbuatannya Islami. Hanya saja mereka belum mengucapkan kalimat syahadat.

- Beda dengan sekarang karena kita beragama Islam namun sifat dan perbuatan kita bagaikan orang jahiliah. Dalam artian hanyalah Islam KTP, berlabel Islam namun tindakan jauh mencerminkan seorang yang beragama Islam
  - Jadi leluhur kita perbuatannya mengarah pada kemuliaan dan kebenaran, dan ini yang diharapkan oleh agama Islam.
4. Kata Dewata Sewwa; Sebelum Islam hanya dikenal Dewata, nanti Islam datang baru menjadi Dewata Sewwae. Arti dari Dewata adalah *de' watang* atau *degage watang* yang berarti tidak berwujud.
  5. Kata Pangadereng; nanti cukup lima setelah datangnya Islam. Dan kata *pangadereng* pertama kali dikenal pada masa raja Bone VII sebagaimana yang dimuat dalam *Latoa*. Ini berawal dari dialog antara Kajao dengan Raja Bone VII lahirnya *pangadereng* dan *pappaseng*. *Pangadereng* terbagi 5, *pappaseng* terbagi 5. *Pappaseng*; *lempu*, *tongeng*, *getteng*, *sipakatau*, *pasrah kepada YMK*. Pasrah kepada YMK setelah Islam datang. Adat istiadat budaya politik Bugis, Bone yang menjadi standar.
  6. Bagaimana bentuk aspirasi (kepentingan dan harapan) Bapak terhadap prinsip *mattulu tellue* ini sebagai wujud tolong-menolong dan gotong royong yang berbasis ajaran al-Qur'an?

- Harapan, *mattulu tellue* ini ditambah menjadi *aja tessibelleang*; tidak saling menkhianati. Karena kita selalu mendengungkan binalah kesatuan dan persatuan, namun pada kenyataanya kita tetap saling mengkhianati.
  - Budaya itu adalah harkat dan martabat, kemuliaan, sebagaimana pada agama yang berbicara tentang kemuliaan. Meninggikan suatu peradaban suku bangsa adalah karena bangsa itu berbudaya, andaikata bangsa itu tidak berbudaya maka binatanglah dia.
  - Berkata Arungpone; “*E Kajao, tegai monro alebbireнна rupa tauwwe*” (di mana letak kemuliaan manusia), Kajao menjawab; “*O Yaro nakkutanang Arungpone, alebbireнна rupa tauwwe, arungpone tommissenge pangadereng*”.
  - Saya mengharapkan agar generasi mempelajari budaya. Supaya kita mulia.
7. Menurut Bapak/Ibu, apakah ada faktor yang dapat mendukung ataukah malah justru menghambat implementasi dari prinsip *mattulu tellue* ini?
- Sebenarnya tidak ada yang menghambat, hanya saja siapa yang menjadi narasumber dan kepada siapa yang akan kita berikan. Carilah yang mau. Yang tidak mau jangan. Karena memberikan kepada yang tidak mau maka hal itu akan sia-sia. Dan ini yang terjadi baik, di kecamatan kabupaten, mengundang orang yang belajar atau mengkaji budaya namun mengutus orang yang tidak getol atau yang tidak doyan dengan kajian maslah budaya, jadi outputnya kepada sekitar tidak ada. Orang yang betul-betul memperhatikan budaya maka outputnya pun akan terasa bagi masyarakat sekitar. Orang Bone mengatakan “*melle’e pa mumelleri*” artinya yang mencintai kamu itulah yang dicintai. “*Aja mumelleriwi melle’ natu tauwwe*” jangan engkau mencintai orang yang tidak mencitaimu. Maksudnya bahwa pekerjaan itu dilakukan oleh orang yang mencintai pekerjaannya (kapabel), output dan tujuannya mengarah pada orang yang mencintai pekerjaan yang dilakukan itu.

- *Iyya' tettonka ri ase'na ade'e* (Saya berdiri pada adat dan budaya) sebab *nalitutui siri'e. Siri'emi rionroang ri lino, naiyya siri'e sunge' naranrong nyawa nakira-kira*. Harga diri itu imbalannya adalah kematian dan di a bertanggung jawab pada nyawa. Jadi malulah kita kalau hidup di dunia namun tidk punya *siri'*.

**Drs. H. Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu, Wawancara 18 November 2019 di Kantor Dinas Kebudayaan Bone, Pukul 15.50-16.45.**

1. Bagaimana pandangan Bapak tentang prinsip *mattulu tellue*, yaitu *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge* pada kehidupan masyarakat Kabupaten Bone? Baik ditinjau dari segi pengertian/maksud/isi/sejarah/tokohnya?
  - *Mattulu Tellue* di Kabupaten Bone banyak bentuk pahamnya, ada *mattulu tellue* di kerajaan, ada *mattulu tellue* dalam bentuk paham atau kepercayaan, itupun kadangkala di masukkan dalam agama. *Mattulu tellue* juga itu seperti *mattulu parajo* ini juga masuk dalam bagian *mattulu tellue*.
  - Adapun dalam bentuk *mattulu tellue*; *mali siparappe, rebba sipatokkong, malilu sipakainge* mengarah pada prinsip-prinsip tatanan adat orang Bugis. Karena substansi dari *mattulu tellue* yang disebutkan ini disamping sebagai wujud tolong menolong dan kerja sama juga masuk dalam ranah *sipakatau* dan *sipakalebbe* yaitu prinsip yang mengupayakan di antara sesama itu untuk saling mengangkat atau menopong satu sama lain dan juga prinsip untuk saling menghargai dan menghormati satu sama lain. Inilah yang dipakai prinsip-prinsip pada Raja Bone VII yang diprakarsai oleh La Mellong Kajao Laliddong dalam ranah tatanan pemerintahan. Sehingga orang-orang dulu tidak tinggi sekolahnya tetapi pemahamannya luar biasa, arif dan bijaksana, karena itu pada kehidupan tana-Bone yang memiliki pemahaman yang luar biasa banyak

pengikutnya. Di samping itu prinsip ini yang menjaga dari nilai-nilai paseng yaitu, *lempu*, *getteng*, *ada tongeng*, dan *temmappasilaingeng*.

- Yang lebih familiar dahulunya adalah prinsip *sipakatau*, *sipakalebbi* dan *sipakainge* yang sejak dipakai Raja Bone VII, namun dalam keadaan malapetaka, marabahaya atau suatu kondisi di mana masyarakat yang mungkin pada saat itu sedang kacau maka lahirlah *rebba sipatokkong; narekko engka tuju-tujuko na nulle mopa patokkongko* maka marilah kita bergotong-royong. *Mali siparappe*; seandainya kamu mengalir di sungai kita saling mengait untuk dibawa atau diangkat. Inilah yang banyak dipakai di dalam prinsip-prinsip *Latoa*.
2. Bagaimana penerapan atau implementasi dari prinsip budaya *mattulu tellue* ini di Kabupaten Bone yang di dalamnya memuat konsep untuk saling menolong dan gotong royong?
- Penerapan dari prinsip-prinsip ini merupakan harapan bagi kami, bagaimana masyarakat Bone tetap menganut budaya lokal. Karena Bone merupakan hegemoni pusat peradaban Bugis pada umumnya, sehingga prinsi-prinsip seperti ini masih kental di sebagian masyarakat Kabupaten Bone. Sehingga prinsip-prinsip ini agar supaya tidak tercermar walaupun dalam konteksnya kita tengah berada pada globalisasi maka haruslah tetap berprinsip demikian yang merupakan khas identitas sebagai rakyat Bone. Dan solidaritas antar sesama tetap terjalin dengan baik.
3. Bagaimana upaya Bapak tokoh budaya dalam memotivasi agar masyarakat Bone tetap menjaga prinsip budaya ini, di samping itu agar tetap menjaga yang namanya saling menolong dan gotong royong?
- Sebenarnya melalui pemerintah daerah telah banyak dilakukan pelatihan-pelatihan, seminar dan semacamnya dalam genre budaya lokal dengan

mengundang berbagai tokoh masyarakat dan pemerintah. Karena ketika prinsip-prinsip ini hilang maka masyarakat akan kembali di mana zaman dahulu di tana-Bone dikenal istilah *sianre bale tauwwe*, yaitu masa dimana masyarakat Bone saling menindas satu sama lain. Maka ketika prinsip-prinsip ini ditanamkan maka akan timbul masyarakat yang harmonis, pancasialis dan agamais karena prinsip kita ini sesuai dengan dasar Pancasila dan mendasar agama Islam. Agama di Bone tidak jauh dengan adat istiadat yang sudah ada sebelumnya, kecuali ketika ada adat istiadat yang bertentangan dengan syariat maka adat itu ditinggalkan. Hal ini didasarkan pada nilai pangadereng yang ke-5 yaitu *sara* (syariat). *Sara* itu adalah impor ketika Islam sudah menjadi agama rakyat Bone.

➤ Ketika Islam sudah menjadi agama rakyat Bone, maka pada waktu itu pula kebudayaan dan adat istiadat Bugis Bone lambat laun pula mengalami perubahan. Bahkan tatanan adat berubah secara total, bukan lagi *Bissu* yang menjadi penghulu agama yang menghubungkan bangsa manusia dengan *Dewata*, tetapi sudah tuan fikih yang pada akhirnya dibentuklah struktur keagamaan mulai dari *kali* atau qadi, *imang*, *kalula*, *katte*, *bilal*, *doja*. Kalau dahulunya sebelum Islam strukturnya adalah *puang matoa*, *puang lolo*, *mujakka*, *calabai*, *coro-coro*. Namun yang tidak dihapus dalam kebudayaan Bugis Bone adalah *Bissu*, karena mereka pernah menjadi aparat Kerajaan Bone maka mereka dialih tugaskan menjadi pemelihara benda pusaka kerajaan.

4. Faktor-faktor apa saja yang dapat menghambat sehingga wujud prinsip ini tidak terealisasi?

➤ Yang sering menjadi hambatan adalah banyaknya budaya-budaya luar yang sekarang banyak dianut oleh anak-anak muda, akhirnya budaya lokal pun secara tidak sadar telah tercemari. Itulah yang pertama yang harus dijaga



sehingga setiap saat kita sebagai tokoh masyarakat dan pemerintah daerah selalu saling mengingatkan, bahwa kita punya budaya khas tersendiri yang harus dijaga. Jadi masing-masing kita punya tugas, yaitu menanamkan nilai-nilai ini bermula pada lingkungan keluarga, lingkungan sosial dan secara umumnya berada pada wilayah pemerintahan yang menangani adanya sosialisasi. Karena sosialisasi ini sangat penting, pentingnya sosialisasi sebagai contoh, bahwa tidak sedikit di kalangan pendakwah di Bone bahwa orang yang melepaskan ayam di kuburan atau orang yang melempar telur ke sungai adalah perbuatan musyrik. Sedangkan kebanyakan orang Bugis Bone tidak mau dikatakan sebagai orang musyrik. Maka tentu disinilah peran utama dari sosialisasi dari pemerintah kebudayaan, karena bisa saja pendakwah dan masyarakat umum tidak tau awal-mula perbuatan itu, sehingga terjadinya saling menyalahkan. Padahal ketika kita lebih menilik lagi bahwa leluhur kita itu cerdas, dikatakan demikian karena mereka punya imajinasi yang sangat kuat, dahulu kita punya jembatan hanya dengan batang kelapa yang dapat menghubungkan tepian satu dan dua. Dan jembatan itu pula rendah dan itupun hampir sandar di air, dan dahulu banyak buaya, maka untuk mencegah adanya korban, orang tua dahulu mengambil telur dan membuangnya ke sungai untuk mengetahui apakah ada buaya atau tidak. Ketika telur sudah dilemparkan satu sampai tiga kali dan tidak ada pergerakan buaya maka barulah bisa menyeberang. Maka dari contoh ini tidak ada unsur syirik di dalamnya kecuali kalau sebagian masyarakat belokkan maksudnya maka tentu hal ini menjadi masalah baru. Maka dengan upaya sosialisai, melihat dari kondisi sekarang jembatan sudah tinggi dan terbuat dari kayu atau beton maka tidak ideal lagi ketika kita melempar telur di sungai. Maka diharapkan sosialisasi lewat dari pemerintah daerah yang membidangi dalam hal menangani hal tersebut

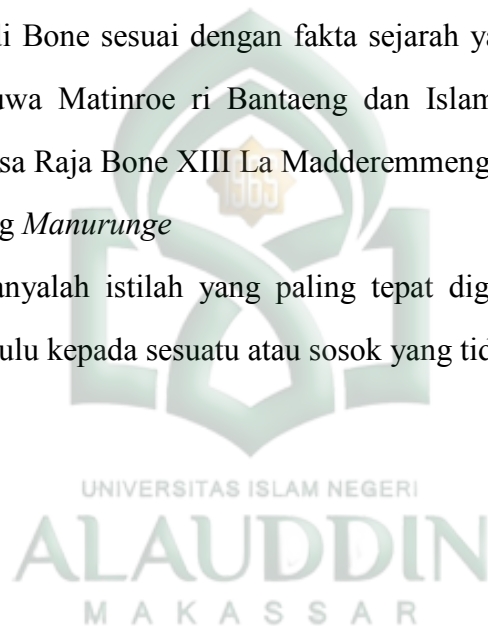
kemudian disampaikan kepadamasyarakat untuk menjaga kebudayaan lokal. Sehingga budaya kita tidak hilang.

5. Pandangan tentang La Mellong terkait agama dan kepercayaanya

- Kalau melihat dari sejarah karena Islam itu diterima di Bone pada Raja Bone XI, La Tenriruwa Sultan Adam Matinroe ri Bantaeng. Sedangkan La Mellong hidup pada masa Raja Bone V, VI dan VII berarti itu belum masuknya Islam. Namun kalau didasarkan pada sifatnya maka memang banyak sejalan dengan nilai-nilai Islam.
- Islam masuk di Bone sesuai dengan fakta sejarah yaitu pada masa Raja Bone XI La Tenriruwa Matinroe ri Bantaeng dan Islam diterima sebagai agama Tana-Bone masa Raja Bone XIII La Madderemmeng Matinroe ri Bukaka.

6. Pandangan tentang *Manurunge*

- *Manurunge* hanyalah istilah yang paling tepat digunakan oleh rakyat Bone pada masa dahulu kepada sesuatu atau sosok yang tidak diketahui asalnya.



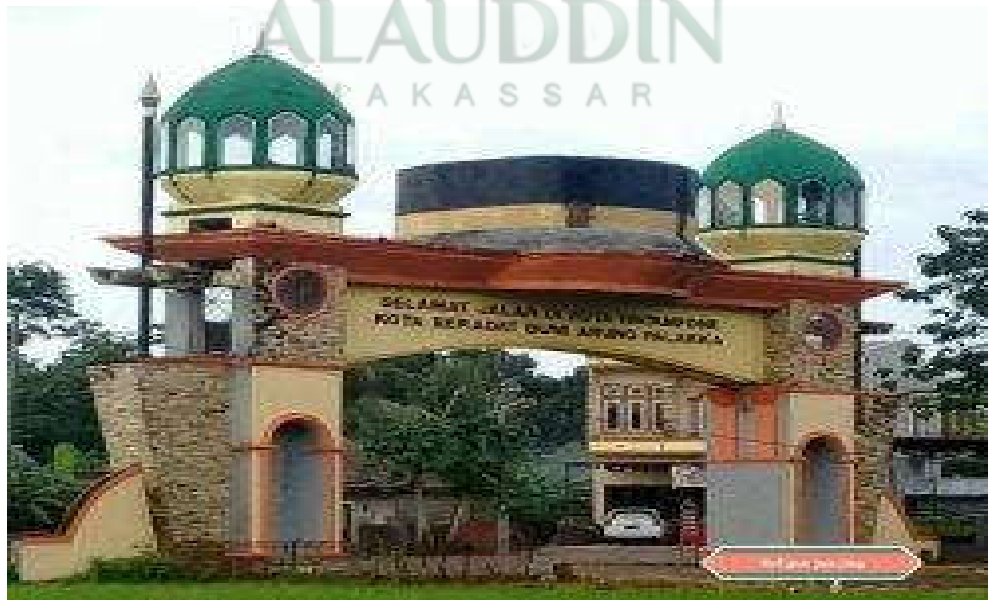
## Lampiran IV

### DOKUMENTASI

Foto Gapura Batas Kota Bone Tampak dari Depan



Foto Gapura Batas Kota Bone Tampak Menyamping



Wawancara bersama Haryudi Rahman, S.Pd., M.Sn., dan Muhammad Ali Arham, M.Pd.



Wawancara bersama KM. Usman, S.Pd. M.Hum.





Wawancara bersama Dr. Syarifah Suhra bin Yahya, S.Ag., M.Pd.I.



Wawancara bersama A. Najamuddin Petta Ile




Wawancara bersama Drs. H. Andi Muhammad Yushan La Tenri Tappu didampingi oleh Kepala Dinas Kebudayaan Bone, A. Ansar Amal, S.H., M.Si.




UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
**ALAUDDIN**  
MAKASSAR

## Lampiran IV

### SURAT IZIN PENELITIAN

  
**PEMERINTAH PROVINSI SULAWESI SELATAN**  
**DINAS PENANAMAN MODAL DAN PELAYANAN TERPADU SATU PINTU**  
**BIDANG PENYELENGGARAAN PELAYANAN PERIZINAN**

  
1 2 0 1 9 1 9 1 4 2 1 5 8 0 9

Nomor : 25342/S.01/PTSP/2019  
Lampiran : -  
Perihal : Izin Penelitian

Kepada Yth.  
Bupati Bone

di-  
**Tempat**

Berdasarkan surat Direktur PPs UIN Alauddin Makassar Nomor : B-2491/Un.06/PPs/TL.00.9/10/2019 tanggal 31 Oktober 2019 perihal tersebut diatas, mahasiswa/peneliti dibawah ini:

N a m a  
Nomor Pokok  
Program Studi  
Pekerjaan/Lembaga  
Alamat

: MAHADIR  
: 80600217007  
: Ilmu Al-quran dan Tafsir  
: Mahasiswa(S2)  
: Jl. Slt Alauddin No. 63, Makassar

Bermaksud untuk melakukan penelitian di daerah/kantor saudara dalam rangka penyusunan Tesis, dengan judul :

**" PRINSIP MATTULU TELLU PADA MASYARAKAT BONE DALAM PERSPEKTIF AL-QUR"AN "**


Yang akan dilaksanakan dari : Tgl. **05 November s/d 20 Desember 2019**

Sehubungan dengan hal tersebut diatas, pada prinsipnya kami *menyetujui* kegiatan dimaksud dengan ketentuan yang tertera di belakang surat izin penelitian.

Demikian Surat Keterangan ini diberikan agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Diterbitkan di Makassar  
Pada tanggal : 01 November 2019


**A.n. GUBERNUR SULAWESI SELATAN**  
**KEPALA DINAS PENANAMAN MODAL DAN PELAYANAN TERPADU SATU PINTU PROVINSI SULAWESI SELATAN**  
Selaku Administrator Pelayanan Perizinan Terpadu

  
**A.M. YAMIN, SE., MS.**  
Pangkat : Pembina Utama Madya  
Nip : 19610513 199002 1 002


Tembusan Yth

1. Direktur PPs UIN Alauddin Makassar di Makassar;
2. *Peringatan*.

SIMAP PTSP 04-11-2019



Jl. Bougenville No.5 Telp. (0411) 441077 Fax. (0411) 448936  
Website : <http://simap.sulselprov.go.id> Email : [ptsp@sulselprov.go.id](mailto:ptsp@sulselprov.go.id)  
**Makassar 90231**







**PEMERINTAH KABUPATEN BONE**  
**DINAS PENANAMAN MODAL DAN PELAYANAN TERPADU SATU PINTU**  
Jl. Jenderal Ahmad Yani No. 3 Watampone Telp. (0481) 25056

**IZIN PENELITIAN**

Nomor: 070/12.1634/XII/IP/DPMPTSP/2019

**DASAR HUKUM :**

1. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 tahun 2002 tentang Sistem Nasional Penelitian, Pengembangan, dan Penerapan Ilmu Pengetahuan Teknologi;
2. Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 7 Tahun 2014 tentang Perubahan Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 64 Tahun 2011 tentang Pedoman Penerbitan Rekomendasi Penelitian;

Dengan ini memberikan Izin Penelitian Kepada :

N a m a : **MAHADIR**  
NIP/Nim/Nomor Pokok : 80600217007  
Jenis Kelamin : Laki-Laki  
Alamat : Jl. KH. Syamsuddin Kel. Lonrae  
Kec. Tanete Riattang Timur  
Pekerjaan : Mahasiswa PPs UIN Alauddin Makassar

Maksud dan Tujuan mengadakan penelitian dalam rangka Penulisan Tesis dengan Judul :

**' PRINSIP MATTULU TELLUE PADA MASYARAKAT BONE DALAM PERSPEKTIF  
AL-QURAN'**

Lamanya Penelitian : 05 November 2019 s/d 05 Desember 2019

Dengan ketentuan sebagai berikut :

1. Sebelum dan sesudah melaksanakan kegiatan penelitian kiranya melapor pada Kepala Dinas Kebudayaan Kabupaten Bone.
2. Mentaati semua peraturan perundang-undangan yang berlaku, serta menghormati Adat Istiadat setempat.
3. Penelitian tidak menyimpang dari maksud izin yang diberikan.
4. Menyerahkan 1 ( satu ) exemplar Foto Copy hasil penelitian kepada Dinas Penanaman Modal dan Pelayanan Terpadu Satu Pintu Kabupaten Bone.
5. Surat Izin Penelitian ini dinyatakan tidak berlaku, bilamana pemegang izin ternyata tidak mentaati ketentuan-ketentuan tersebut diatas.

Demikian Izin Penelitian ini diberikan untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.



Watampone, 05 November 2019

**KEPALA,**

**Drs. MUHAMMAD AKBAR, MM**

Pangkat : Pembina Utama Muda

Nip : 19660717 198603 1 009

Tembusan Kepada Yth.:

1. Bupati Bone di Watampone.
2. Ketua DPRD Kab. Bone di Watampone.
3. Kepala Dinas Kebudayaan Kab. Bone di Watampone.
4. Kepala Badan Penelitian dan Pengembangan Kab. Bone di Watampone.
5. Arsip.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Mahadir, lahir di Watampone, 20 Desember 1992. Anak pertama dari tiga bersaudara dari pasangan H. Mahmud Aras dan Hj. Harmawati Hatta.

Jenjang pendidikan; TK RA Kartini Majang tahun 1997-1999, kemudian lanjut pada Sekolah Dasar Inpres 6/75 Majang tahun 1999-2005, di samping SD juga mengambil pendidikan agama di TK/TPA Nur Rahman Majang Unit 002 tahun 1998-2005. Setelah mengenyam pendidikan dasar, berlanjut mengambil pendidikan menengah di Madrasah Tsanawiyah As'adiyah Putera I Pusat Sengkang tahun 2005-2008, kemudian lanjut di Madrasah Aliyah As'adiyah Putera Macanang tahun 2008 namun hanya sampai satu semester, dan pindah sekolah pada semester II ditahun yang sama di Madrasah Aliyah Negeri 1 Watampone hingga lulus pada tahun 2011.

Setelah menuntaskan pendidikan taraf menengah, penulis kembali melanjutkan pendidikan di salah satu perguruan tinggi Kabupaten Bone yaitu STAIN Watampone yang kini telah beralih status menjadi IAIN Bone sejak 5 April 2018. Awalnya sebagai mahasiswa STAIN Watampone mengambil Prodi Manajemen Pendidikan Islam, namun setelah tiga semester studi, penulis memilih pindah Jurusan dan mengambil Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, jurusan dan prodi ini adalah program baru sehingga penulis terdaftar sebagai Mahasiswa Baru Angkatan 2012, pada prodi yang terakhir inilah penulis dapat menyelesaikan studi hingga pada tahun 2016 dan mendapat gelar Sarjana Agama (S.Ag) dengan judul skripsi *Manusia sebagai Khalifah dalam Perspektif al-Qur'an (Studi QS. Al-Baqarah [2]: 30-39)*. Setelah menyelesaikan strata 1, atas restu orang tua, penulis memutuskan melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi di Ibu Kota Provinsi Sulawesi Selatan. Maka pada tahun 2017 penulis hijrah ke Kota Makassar, memilih dan mendaftarkan diri di salah satu universitas terkemuka di Kota

Makkassar sebagai kampus yang berperadaban yaitu UIN Alauddin Makassar mengambil Program Pascasarjana Konsentrasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, hingga sampai saat ini penulis dalam proses penyelesaian tesis yang berjudul *Prinsip Mattulu Tellue pada Masyarakat Bone dalam Perspektif al-Qur'an*.

Penulis dalam menempuh studi sebagai mahasiswa, memiliki beberapa riwayat organisasi yang digeluti terutama pada saat masih menjalani studi strata 1 di STAIN Watampone, baik sifatnya intra maupun ekstra kampus. Pada intra kampus yaitu Atlet Tennis Meja tahun 2012 dan Atlet Badminton tahun 2013 di UKM Federasi Olahraga Mahasiswa (Forsa) STAIN Watampone, BPH Lembaga Kajian Qur'an khidmat 2014-2015 sebagai Koordinator Khattil Qur'an, pada tahun yang sama yakni 2014 mendirikan Ormawa kampus yang menaungi seluruh mahasiswa jurusan Ushuluddin dan Dakwah yakni M-HMJ Uswah STAIN Watampone, dan menjadi sebagai Sekretaris Umum khidmat 2014-2015 dan terpilih menjadi Ketua Umum khidmat 2015-2016, pada tahun berikutnya mendaftarkan diri pada organisasi senat mahasiswa dan terpilih menjadi Ketua Komisi A Muiyawah Senat Mahasiswa (MUSEMA) STAIN Watampone khidmat 2016-2017.

Adapun pada organisasi ekstra kampus, sebelum penulis menjalani studi di STAIN Watampone, terlebih dahulu belajar dan di kader di 'Perisai Biru' Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat STAIN Watampone Kab. Bone Tahun 2011. Pada tahun 2013 sebelum terbentuknya Rayon Prodi Ilmu al-Qur'an, penulis dipercayakan menjadi BPH Rayon Syariah menjadi Koordinator Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir khidmat 2013-2014. Pada tahun yang sama penulis bergabung disalah satu organisasi otonom PMII yaitu Kelompok Pencinta Alam Sahabat (KPAS) Angkatan V dan menjadi anggota dari Departemen Humas. Pada tahun 2015, dipercayakan kembali oleh sahabat-sahabat PMII menjadi BPH Komisariat STAIN Watampone sebagai Sekretaris II khidmat 2015-2016.